

國立政治大學中國文學系一〇六學年度

碩士學位論文



先秦兩漢雨神及祈雨儀式研究

指導教授：高莉芬博士

研究生：呂悅慈 撰

中華民國一〇七年六月



謝辭

寒暑三度，在政大的求學生活暫告一段落。除了肯定面對考驗沒有屈服的自己外，這本學位論文的完成，更是要感謝許多陪伴我、鼓舞我的師長、朋友們。

首先，莉芬老師為我打開研究的視野，耐心且細膩地教導，並給予我適度的沉澱省思空間，培養獨立思考的能力；亦不吝提點知人處世上的細節，更在生活中每個徬徨的關口，給予適時而中肯的點撥，豐富我認識與解釋世界的視野，也是我心靈最堅毅的倚靠，使我有信心面對不同的挑戰。另外，十分感謝兩位口試委員：吳旻旻老師、楊明璋老師，不僅仔細而全面地審視拙作，並為其中的缺漏和提出具體的解決方向，使本論文有更臻完善的機會；同時營造了溫和友善的口試環境，使我能以安定的心情面對自己的不足。也十分感謝從大學至研究所期間教導、關心過我的每一位老師，不但拓展了我研究的視角，更是提醒了我：當前所學習的知識，不僅是冰冷的案上文章，更是對「人」的關懷的學問。

我亦十分感謝同門間彼此惕勵與鼓舞的力量，謝謝秀卉學姊在我著手寫作時提供協助，也幫助我焦慮的心靈得到傾聽與緩解；晶芬學姊總是能給予我樂觀的正向能量，鼓勵與安慰我，並分享許多特殊的零食、點心，使我身心都充實；旻樺學姊、岱華學姊、景童學長、冠臻學姊、佩陵學姊、吟文學姊、睿含學姊在研究的道路上，不僅樹立良好的模範，更是不藏私與我分享學習成果，是推進我向前進的助力。安欣常常在生活中給予我驚喜，在自我要求上也是我很好的楷模；晉姝是學習上的親密夥伴，體貼地陪伴我、提醒我，使我能不斷調整腳步，並且保持身心的安康。旻雯、韻安、語桐為我排憂解勞，帶來歡笑。另外，松駿學長、凱雯學姊、道名學長等也總是不吝心力照顧著我，給予我幫助，讓我的研究所生活不顯孤寂。

此外，校外提供工讀機會的淑鴻姊是我的益友，不但衡量我的狀況安排工作，也給予我多方面的照顧，甚至分享許多生命經驗，使我能更加圓融。室友珮淳總能容忍我的冒失，給予不諳家事的我操作的機會，更在生涯規劃上以個人經驗給予我指點，安定我對未來不確定的惶恐。

與子齊學長相知相惜，是得來不易的良緣，感謝在研究所生活的尾聲有你的加入與陪伴；在我無措、惶惶不安的時候給予我安定的力量，屢屢給予自我否定的我，重新振作的信心和勇氣。

最後，感謝我的家人，理解並支持我的選擇，讓我能沒有後顧地完成自己的學業。因為有眾人的包容與愛護，我才能不畏前路艱險，持續前行。

悅慈 2018 年立秋，於政大百年樓



先秦兩漢雨神及祈雨儀式研究

摘要

水崇拜在世界各民族的神話中皆有所展現，其中「雨」作為水的一種呈顯型態，是天地之間動態過程的水，在文明的發展過程中，和人的生活息息相關。不論過淫或旱，都會造成危害，在敬畏與仰賴的心態下，逐漸發展透過祭祀與儀式活動，企求將這些不能掌握的力量，轉變為助力。本文主要以傳世文獻和出土圖像材料探討「雨」作為自然現象，在先秦兩漢的語境中如何被認識，以及其神化的表現和形象特徵，進一步了解與其相關的自然崇拜和祈雨儀式的思想內涵。本研究藉由古人在不同載體上呈現的雨神面貌以及相關的儀式施用，掌握時人對神靈的想像與思維方式，以及在人間秩序和自然秩序之中尋求和諧的企求，其中都揭示著人們對於風調雨順以安身立命的願望。

關鍵詞：雨神、祈雨儀式、雨師、畫像石



目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究背景與目的.....	1
一、 研究背景.....	1
二、 研究目的.....	4
第二節 前人研究成果綜述.....	6
一、 「水」及其思想解讀.....	6
二、 氣候與民族流動研究.....	8
三、 水崇拜及水神信仰.....	8
四、 「雨」字考釋研究.....	9
五、 雨神及其形象研究.....	10
六、 求雨、止雨儀式研究.....	12
七、 前人研究成果綜合觀察.....	14
第三節 研究方法及範圍.....	14
一、 研究方法.....	14
二、 取材範圍與義界.....	18
第二章 先秦兩漢雨及雨神形象.....	26
第一節 雨的原始的內涵.....	26
一、「雨」的釋義及占候觀念.....	26
二、旱澇之災及其救助措施.....	36
第二節 文獻中的雨師.....	38
一、雨師之稱名.....	38
二、雨師之異名.....	40
三、雨師之司職.....	44
第三節 圖像中的雨師.....	46
一、 雨師畫像位置.....	57

二、	雨師的周邊神靈	59
三、	雨師的形象特徵	60
第三章	先秦兩漢與雨神相關的自然崇拜	67
第一節	天下行雲：和雨相關的氣象神祇	68
一、	雷神	71
二、	風神	73
三、	虹神	74
四、	旱神	76
第二節	遍施雨露：兼司雨水的神靈	77
一、	至上神	77
二、	日月星辰	85
三、	山川大澤神祇	87
四、	社稷神、農神	89
五、	方位神	91
第四章	先秦兩漢祈雨儀式與思想意涵	95
第一節	祈雨儀式的施用時機	96
一、	毀滅與再造：因逢災求雨	96
二、	豐年與繁衍：祈豐產求雨	101
第二節	祈雨儀式的形式	105
一、	占卜	105
二、	齋戒	108
三、	犧牲	109
四、	歌樂舞	111
第三節	祈雨儀式的思想底蘊	117
一、	巫術思維：生命之水	117
二、	陰陽五行：損陽益陰	121
三、	天人相應：災異示警	129

第五章 結論.....	133
第一節 各章回顧及總結.....	133
一、 雨及雨神形象之考辨.....	133
二、 雨神及自然崇拜之探討.....	134
三、 祈雨文化意涵之分析.....	135
第二節 研究省思與展望.....	136
一、 對近、現代材料的觀察有限.....	136
二、 可再針對個別地區差異比較說明.....	136
三、 可再加強對圖像材料變易之關注.....	137
四、 可再加強對民俗考察資料之蒐錄補充.....	137
參考文獻.....	138





第一章 緒論

第一節 研究背景與目的

一、 研究背景

水為中國古代學術思想的重要論題之一，蘊含內容廣泛，除了宇宙生成、世界破壞與再造的神話思維外，水亦涉及了哲學思想內的宇宙論、政治論、修養論等；在宗教儀式上，水也有其特殊的象徵意義。水崇拜¹在世界各民族的神話中皆有所展現，「雨」作為水的一種呈顯型態，更在初民生活中司有要職。雨水是天地之間動態過程的水，是精潤而具生命力的水源，在文明的發展過程中，和人的生活息息相關。《爾雅·釋天》：「甘雨時降，萬物以嘉」²，「兩者，輔也，言輔時而生養。」³都說明了雨具有滋養生命的功能，同時也是對於雨「適時」、「輔時」的需求。

雨水的豐歉與農業生活相當密切，關係著人的生產活動。因而人的對於豐產與生命延續的渴望，也就反映在對雨水豐潤協調的企求上。然而能夠滋潤一切莊稼的雨水，不只是生命之源，同時亦具有毀滅的力量；當雨水過多時，可能會帶來災害，甚至造成生命的威脅。雨水深刻影響著農業發展，更與人類的生存休戚與共，不論過淫或旱，都可能傷害莊稼，造成饑饉，動盪政治、社會。因為對於雨的自然威力的敬畏，以及其神聖、不能掌控的特質被神秘化，關乎自身的生存以及繁衍的願望，進而使雨被賦有受祀地位的神格，⁴如蒲慕州所說：

在感受人外力量之後，人通常就會設法與此力量取得協調。取得協調方法，也就是所謂的宗教活動，則包括各種崇拜儀式、祈禱，和

¹ 「水與人類的生存息息相關，水帶給人類的禍福遠遠超過了其他一切自然物，因而成為人類最早產生並延續最久遠的自然崇拜之一。……水帶給人類的禍福，導致了人類對水的依賴與恐懼，從而產生了對水的崇拜。……寬泛的角度而言，水崇拜的範圍應該包括兩個層面的內容：第一層面，對水的種種神秘力量的崇拜。水的神秘力量有最初的含義和引申的含義之分。第二層面，對掌管水與雨的神靈的崇拜。人們對這些神靈施行儀式，祈求賜予雨水及其神秘的力量或消除雨水。第二層面的內容是在第一層面的內容的基礎上產生和發展起來的。人們只有對水的神秘力量產生了崇拜，才有可能創造出司水的神靈。」向柏松：《中國水崇拜》（上海：上海三聯書店，1999年），頁1-3。

² 【晉】郭璞注、【宋】邢昺疏：《爾雅注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊（臺北：藝文印書館，2011年），頁95。

³ 【宋】李昉等奉敕編：《太平御覽》，〈天部上〉（臺北：臺灣商務印書館，2011年），頁178。

⁴ 在諸多氣象神中，雨神自然是與中國古代人類社會生活最密切相關的神靈了。所以在原始宗教中，雨神崇拜必然會因地區、民族的不同而產生多元化的現象。參自呂宗力、樂保群編：《中國民間諸神》（上冊）（臺灣：學生書局，1991年），頁213。

法術等公開或私下的活動。這些活動的目的基本上不外乎求個人或親友的福祉，這也是維持一種信仰形式的主要動力。⁵

一方面敬畏祂，另一方面又期望能與其溝通，因而有透過祭祀、樂舞或禳除儀式等方法，企求將這些不能掌握的力量，轉變為助力。各地普遍存在止雨或求雨的活動，為古代最重要的宗教活動之一，且祈雨儀式在中國起源甚早，於商代即有卜辭記載相關活動，在《山海經》之中也記載了三種祈雨的巫術儀式：曝巫求雨⁶、為應龍之狀祈雨⁷、驅魃以致雨⁸。

雨神的祭祀及祈雨活動和自然崇拜息息相關，⁹且亦投射於雨神神話的發展過程裡，而「雨師」更是其中最重要的譜系之一。自周代已有雨神的祭祀活動，即明確指出「雨師」之名：

《周禮·春官·大宗伯》：以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日、月、星、辰，以槱燎祀司中、司命、飆師、雨師，以血祭祭社稷、五祀、五嶽，以貍沈祭山林、川澤、以副辜祭四方百物，以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。¹⁰

⁵ 蒲慕州：《追尋一己之福：中國古代信仰的世界》（臺北：麥田出版，2004年），頁25。蒲慕州經由對古代宗教信仰的觀察，並嘗試定義宗教：「宗教是對於『人外力量』的一種信仰。這種力量可以主動或被動的作用於人和社會之上，從而改變其命運。由於這力量的運作必須透過某種媒介體，才能將力量作用於人和社會之上，這些媒介就形成了一般所謂的信仰對象。……他們可能是祖先、神靈、鬼魂，甚至草木鳥獸等具有某些獨立性格的個體，也可能是力量本身如風雨雷電等自然現象等，自然現象也有可能具有特定的媒介體，如擬人化的自然神等。」蒲慕州：《古代宗教與信仰》（臺北：國立臺灣大學，2002年），頁18-19。

⁶ 《山海經·海外西經》載：「女丑之尸，生而十日炙殺之，在丈夫北。以右手鄣其面，十日居上。女丑居山之上。」袁珂案：「女丑疑即女巫也。古天旱求雨，有暴巫焚巫之舉。……乃以女巫飾為旱魃而暴之焚之以禳災也。……及十日炙殺女丑，乃有『堯使羿』或堯自身上射九日之舉也。」袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2014年），頁218。此意指女巫女丑主持穰日祈雨儀式，卻被十日炙殺而死。這是初民企圖解決乾旱的作為。

⁷ 《山海經·大荒東經》載：「應龍處南極，殺蚩尤與夸父，不得復上，故下數旱。旱而為應龍之狀，乃得大雨。」袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2014年），頁427-428。

⁸ 《山海經·大荒北經》載：「有人衣青衣，名曰黃帝女魃。蚩尤作兵伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍畜水，蚩尤請風伯雨師，縱大風雨。黃帝乃下天女曰魃，雨止，遂殺蚩尤。魃不得復上，所居不雨。叔均言之帝，後置之赤水之北，叔均乃為田祖。魃時亡之，所欲逐之者，令曰：『神北行』。」袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2014年），頁490-491。

⁹ 在古今的宗教體系中，都會存在兩種並行卻具有不同形式的宗教，它們相互滲透並且緊密結合，卻略有殊異的：一即是對於自然現象的自然崇拜；另一崇拜對象即是以精神存在，是嚴格意義上的神。參自〔法〕愛彌爾·涂爾幹（Émile Durkheim, 1858-1917）著、渠東汲譯：《宗教生活的基本形式》（上海：人民出版社，2006年），頁45。

¹⁰ 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁273。另此處可見司雨神祇與星辰崇拜、祖先崇拜區別開來的現象。

其中不只指出了祀雨師以燎祭，¹¹而且更被納入國家祭典之中。祭祀乃是人神之間交通的重要方式，本質來源於神靈的信仰。英國人類學家弗雷澤（J. G. Frazer, 1854-1941）認為宗教有信仰理論與實踐兩部分：

這兩者中，顯然信仰在先，因為必須相信神的存在，才會想要取悅於神。但這種信仰如不導致相應的行動，那它仍然不是宗教而只是神學。¹²

和神靈的祈求與禱告，促成了祭祀儀式的形成。原始宗教祭儀伴隨著對神靈的崇敬而生，又因應神權政治的需求，原始宗教被概要為國家的宗法宗教，成了統治者維護社會秩序與鞏固統治的工具。

《左傳·成公十三年》：「國之大事，在祀與戎。」¹³

《國語·楚語》：「祀所以昭孝息民，撫國家，定百姓也，不可以已。」¹⁴

和民生發展密切的雨澤，不能制馭的力量被人們信之為神，並通過祈禱、祭祀而得之，祈禱至誠則可獲得神靈的施雨，這類的祭祀亦被視作國家大事，也是為政者安定百姓的「治人之道」。祭祀的安定效力性質加諸在「雨」這一自然現象上，另外在天人感應的思想支配下，災祥與人的德行相配，雨水的豐歉也因之被視作反映君王德行的鏡子，在降雨失調時，上位者必須展演相應的儀式，這類儀式中上位者作為天下蒼生的代表人，一方面尋求對上的溝通，另一方面則是安撫百姓與展示政治權力的手段，因此關乎雨的祀典和國家政治的關係也就被高度密切地建立起來了，所以這類祈雨儀式就不僅只在旱澇的時候舉辦，而更是定

¹¹ 高暢：〈商周時期女巫祈雨巫術研究〉，《青海師範大學學報》（哲學社會科學版）第 37 卷第 3 期（2015 年 5 月），頁 84。「燎祭是積柴燃燒，使煙氣上達於天神的火祭。『火』在人類進化中具有十分重要的作用，它不僅能屈感也受，保障人身安全，而且使人類得以熟食，從而增強身體素質，延長壽命。此外，刀耕火種的生產方式下燎荒焚過的餘燼可以肥田，提高農作物的產量以維持氏族、部落的生存和發展，因此人類往往將火視為聖物。燎祭於商周時代的祈雨之祀中運用十分廣泛，祭祀對象有天帝、四方山川、風師、雲師、雨師等。」

¹² [英] 弗雷澤著、汪培基等譯：《金枝——巫術與宗教之研究》（北京：商務印書館，2012 年），頁 77。

¹³ 【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊（臺北：藝文印書館，2007 年），頁 857。

¹⁴ 上海師範大學古籍整理研究所校點：《國語》卷十八〈楚語下〉（上海：上海古籍出版社，1978 年），頁 564-567。

時定期的活動。祈雨儀式除了是古代宗教和農業生活的重要組成，但其所要安頓的不只是現實的人生，還有倫常之道的安置、文化生活的追尋。此一如《論語·先進》中載孔子問其弟子四人：「以吾一日長乎爾，毋吾以也。」其中曾皙對曰：「莫春者，春服既成，冠者五、六人，童子六、七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」而孔子喟然歎曰：「吾與點也。」¹⁵這一想像即是以雩祭為背景，其中可能隱含有對時政的關懷，或是更深層精神上的美感體驗，或「雨水」對新生命成長、延續之功所延伸之宗教功能的象徵，或是「天理流行」的哲理意涵等意義。¹⁶故這類儀式除了被視作救災手段來討論之外，更值得探究的是儀式背後所反映的思想以及文化意涵。因此雨神及其相關儀式是古代重要的文化現象與活動之一在中國古代思想與文化上有其重要的意義與價值。

二、 研究目的

在先秦至兩漢的神話系統中，職司雨水的神靈不少，來源各異，歷來亦有學者關注研究，如《中日學者中國神話研究論著目錄總匯》中，將雨神的研究列入「天體」一類¹⁷；詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》將雨神的歸屬部類於「氣象諸神」一類¹⁸；何星亮《中國自然神與自然崇拜》一書將雨神的討論視野放在自然神與自然崇拜之下¹⁹；《中國民間諸神》則將雨神視為「氣象神」討論²⁰，從中亦可以發現雨神多元淵源的線索。歸結歷來學者指出雨神成為信仰的對象，其來源多由「自然崇拜」²¹、「星辰崇拜」²²、「祖先崇拜」²³等發展而來。梳理先秦至兩漢傳世文獻，可見具有操縱雨澤能力的神靈，如星辰、氣象神、方位神、山川之神、農神、祖先或神獸鬼怪。作為自然現象之「雨」被神靈化後，

¹⁵ 【魏】何晏集解、【宋】邢昺疏：《論語注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊（臺北：藝文印書館，2007年），頁100-101。

¹⁶ 楊儒賓：〈水與先秦諸子思想〉，《語文、情性、義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》（臺北：國立臺灣大學中文系，1996年），頁533-543。

¹⁷ 賀學君、蔡大成、〔日〕櫻井隆彥（さくらいたつひこ）編：《中日學者中國神話研究論著目錄總匯》（北京：中國社會科學出版社，2012年），頁250-251。

¹⁸ 詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（江蘇：江蘇古籍出版社，1992年），頁55-56。
「雨水與農業生產有直接關係，但古代求雨很少直接祭求雨神，而是祭求雨神的後台如上帝、四方神、山川神……雨神本身，在祀典中屬於小神。」

¹⁹ 何星亮：《中國自然神與自然崇拜》（上海：三聯書店，1992年），頁268-295。

²⁰ 呂宗力、樂保群編：《中國民間諸神》（上冊），頁213。

²¹ 自然崇拜是自然神產生的基本文化元素，自然神會因其主司的自然物或是自然現象，受文化叢影響，被賦予神性和神職；這一如雷神司雷、雨神司雨、風神司風等。但受到社會生產與生存的需要，人們的願望和祈求，很容易疊加在神祇的神職上，形成一神多職的現象。此概念參自何星亮：《中國自然神與自然崇拜》（上海：三聯書店，1992年），頁20。

²² 如畢星在天，先民對天文運動變化的長期觀察，與「月離於畢，俾滂沱矣。」的總結經驗，雖月與畢宿不在同一運行軌道，相依附的現象只是在平面視覺觀察中的天體星象，藉由「月離於畢」天即大雨的經驗，推論二十八宿中西方七宿之第五宿的「畢星」為司雨之神。

²³ 卜辭中有向先王祈求降雨的記錄，有待研究者進一步梳理。

雖然歷來在國家祀典乃至於民間信仰中的神格地位都不太高，但人們對「雲行雨施，品物流行」²⁴的願望，在對雨神崇拜的基礎下，進而向司雨之神祈求，並展演相關的儀式和祭祀，這些仍可作為重要的儀式活動的考察資料。倘若逢水旱不濟，上位者甚至有其責任，必須施行相應的祭儀來安定民心，也就是說雨神的神格的建立背後除了原始生存與繁衍外，承擔了更多的社會、政治功能。

雨水的潤澤和破壞的雙面力量，帶給人們禍福，使人對其同時產生了依賴和恐懼。由於其與人類生存相繫的關係，進一步被神異化，則產生了對司雨神靈的崇拜，因而有向其祈請和祝禱的儀式活動，此可以說是人間秩序和自然秩序尋求和諧手段。因隨時間推展，後世自然崇拜的神祇較難維持其原貌，況魏晉以降司雨神靈的崇拜受到釋、道二教的影響，社會發展的各種屬性兼容之，實不易探究雨神神格的原貌。另外，誠如王青於《漢朝的本土宗教與神話》之中所說：

兩漢乃是中國文化史上一段重要時期，說它重要，是因為經歷了一個制度化的過程。……如果說中國文化的精神核心是在春秋戰國年間漸漸確立的話，那麼，中國文化的制度層面乃是在兩漢時期確定的。作為文化中極其重要的一個部分——宗教，同樣在這一時期經歷了一個制度化的過程。²⁵

這時候的宗教與神話起了規範社會的作用，同時其儀典和精神被後代所沿用。故本論文主要探究以兩漢為主，上溯先秦對司雨之神的信仰²⁶、雨神的形象及其相關的祈雨儀式，然而中國雨神的神話傳說在傳世文獻與出土資料的記載，較片段零星，沒有完整系統。²⁷是故，釐清先秦至兩漢之雨神神格和形象是本研究不可免除的環節。

何星亮於《中國自然神與自然崇拜》一書中，指出自然崇拜文化包括了自然神的觀念、名稱、形象、祭所、儀式、禁忌、神話等。²⁸而雨神作為自然神之一，

²⁴ 【魏】何晏集解、【宋】邢昺疏：《論語注疏》，收入【清】阮元審定，盧宣旬校：《十三經注疏》第一冊（臺北：藝文印書館，1965年），頁10。

²⁵ 王青：《漢朝的本土宗教與神話》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1998年），頁1。

²⁶ 雖然這信仰或崇拜活動可能因為時空的改變，改易了其外緣特質，以因應不同的願望與需求，而變異的方式也總有其思維方式，且其本質往往是支撐信仰成立的核心，不會輕易被改變。

²⁷ 「在對中國神話的研究中，有兩個互相關連的觀點被絕大多數學者所接受，基本上成為中國神話學界的共識。這兩個觀點分別是：第一，與世界其他國家相比，中國的神話顯得零碎而不成系統，相對較為缺乏。第二，這種缺乏是由於中國神話在發展過程中經歷了一個歷史化的過程所致。……上述兩個觀點實際上隱含著如下兩個觀點作為前提的：第一，自然神化乃是神話的典型形態；第二，在未經過歷史化之前，中國曾存在著大量的自然神話，自然神話發生在前，人文神話發生在後。」王青：《漢朝的本土宗教與神話》，頁54-55。

²⁸ 何星亮：《中國自然神與自然崇拜》，頁25-29。

可知若有意系統地梳理雨神及其自然崇拜的文化意涵，研究者必須對雨的觀念、雨神之稱名、形象，乃至其相關祭祀、儀式、神話與禁忌有全面的理解。而本論文關照的層面更著重在信仰上，兩者並非全然一致，著重的層面也有差異。對自然現象的崇拜到自然神祇的信仰成因相當複雜，「並不是所有的自然現象都是神靈，而是與人類有密切關係的自然現象」²⁹，即信仰相較於崇拜，不只是在自然現象本身，而是更著重自然現象與人類社會的需求，甚至是該自然現象承負了社會功能後，使其具有被信仰的可能。「雨」與水源的供應有關，間接影響了人類的定居生活，以及秩序的建立，這也是應當被注意的文化承載層面。

若據此概念歸納本論文關注的論題，有以下三個主要的項目：

1. 人們將自然現象之「雨」賦予神格的過程中，其來源為何？寄予了什麼形象與心靈願望？又在不同具體可感的形象背後隱含著什麼深層文化的思維模式？
2. 針對傳世文獻中雨神梳理，以及對漢代畫像石中的雨神造像進行推理，歸納出雨神的形象類型為何？其象徵意義為何？
3. 因應生存所需求的雨水，聯繫到和司雨神密切相關的求雨、止雨儀式活動之中，反映的是什麼樣的思維方式？其中人神之間如何互動？

綜上所述，本論文旨在釐清中國兩漢雨神崇拜的來源，以及雨神形象的發展與演變考察，故上溯至先秦，並探索對「雨」這一自然現象掌握的欲望，以及對雨神的崇仰，因而產生的相關祈雨儀式，了解其背後的思維方式，和考察其對政治的作用。以期辨析雨神的神話在歷史中的意義和所具的社會功能。希望透過本研究的討論，能夠深入釐清在傳世文獻系統中司雨之神的神格化淵源，及其形象的形塑過程，同時梳理其相關祈雨活動所具之思維和承載意義。

第二節 前人研究成果綜述

在開展研究前，先著手進行文獻探討，蒐羅相關文獻進行分析，前人在「雨神及祈雨活動」的專題研究不多，於相關研究成果上，可下概分為六類：「水」及其思想解讀；氣候與民族流動研究；水崇拜及水神信仰；「雨」字的考釋研究；雨神及其形象釐清的研究；對於祈雨、止雨儀式的研究。

一、「水」及其思想解讀

「雨」和「水」的關係密切，對於「雨」的許多思想概念，都難以和「水」的詮釋切分開來，但兩者又不完全一致。歷來學者多關注於「水」及其思想的解

²⁹ 鍾敬文主編：《民俗學概論》（上海：上海文藝出版社，1998年），頁190。

讀，乃因「水」是古代中國學術思想的重要課題之一，居兩漢學術中的重要位置，也是諸子表達其哲學思想重要意象。除了宇宙生成的神話思維外，在宇宙論、政治論、修養論上都有重要的意義。「水」的隱喻之中，除了宇宙生成的「水之道」、人世流行的「水之德」，甚至是關乎生死的「黃泉」與「幽冥」。

楊儒賓〈水與先秦諸子思想〉³⁰中說明「水」是建構哲學想像的重要象徵，若忽視水的因素，則難以認識各個思想體系。其中分別對先秦的儒家、道家、陰陽家以及管子為分析對象，深入探究水與先秦諸子各自思想體系的網羅，以證成「水」思想重要的原型象徵和地位。作者歸結出先秦諸子的水思維中具有創生、深奧、女性、自由、客觀與消融等諸多特性，並將諸子與水相關的水的隱喻歸列於這些特性之中。

美國莎拉·艾蘭（Sarah·Allan）《水之道與德之端——中國早期哲學思想的本喻》³¹中認為一個抽象性概念是根植於具體的範式，水的自然行為被人類的思想應用。該書指出了中國早期的哲學家認定在自然界和社會之間享有共同的原則，所以中國早期哲學思想的概念，多來自於自然界的本喻（root metaphor）模型。書中的研究材料多側重於《論語》、《老子》、《孟子》和《莊子》，由具體到抽象，釐清思想中直接面對自然界的水，及其所潤育的植株尋求哲學概念得以建構的本喻，其中自然現象即是提取原型之所在。

高莉芬〈水的聖域：兩晉江海賦的原型與象徵〉³²中說明了對「水」的崇拜與信仰，在先秦諸位思想家的抽象化思考下，形成了暗喻時空，亦代表本體與存在的隱喻。採用神話原型批評的研究視野，並結合伊利亞德（Mircea Eliade，1907-1986）的理論，探究兩晉以「江海」作為詩賦中經常出現的意象，其背後所蘊含的文學原型與文化心理的意涵。其中指出「水」作為生命本的符號，同時也和政治的隱喻象徵相關，這類的書寫中有著宇宙觀和存在時空的哲學思考，更有著確認家國集體意識的「儀式意義」。

陳忠信《先秦兩漢水思維研究——神話、思想與宗教三種視野之綜合分析》³³中說明了先秦兩漢水思維的系統發展，此外也探究水思維與水化宇宙、生死與在人世間的流展，並比較了先秦兩漢水思維的同與異。

³⁰ 楊儒賓：〈水與先秦諸子思想〉，頁 533-573。

³¹ 〔美〕莎拉·艾蘭（Sarah Allan）著，張海晏譯：《水之道與德之端——中國早期哲學思想的本喻》（上海：上海人民出版社，2002年）。

³² 高莉芬：〈水的聖域：兩晉江海賦的原型與象徵〉，收入《政大中文學報》第一期（2004年6月），頁 113-148。

³³ 陳忠信：《先秦兩漢水思維研究——神話、思想與宗教三種視野之綜合分析》（臺灣：國立彰化師範大學國文研究所博士論文，2006）。

以上研究足以提供一個對「水」文化的認識有整體性的架構，且立基於「水」文化與思想隱喻的了解上，再進一步探究動態過程的水——雨是如何在先民的體悟視野下，建立自然特徵與其文化特徵的雙重面目。以上的研究成果皆提供筆者在文獻分析時探究文化意涵的方法上的啟發。

二、 氣候與民族流動研究

因神話及宗教信仰的產生，脫離不開民族的生存土地以及自然或社會環境。水源關乎生存，所以在氣候條件與農耕上觀察，其促使了族群的流動以及資源的競逐，影響先民的存處空間。在這樣的認識基礎下，觀察先民活動的地域範圍，不論是先秦所居住處之華北地區的燕趙之地，或者江淮地區的楚地，究其地理、氣候，至於文化習俗等諸多條件，都是足以影響雨神的崇祀活動及祈雨文化的表現。

王明珂《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》³⁴一書中，藉歷史、考古與人類學資料，探討與人類族群認同相關的資源競爭與分配關係，其中探究華夏生態邊界的形成、華夏族群邊緣的形成與擴張、漢代華夏對四方異族的多元意象，都是足以提供當時族群分布、遷徙，以及「水」、「農作」資源爭奪或分配當中，形塑雨神及其相關自然崇拜探討的重要材料，有助於對先秦兩漢「歷史」場景的相關了解。

何炳棣《黃土與中國農業的起源》³⁵及〈華北原始土地耕作方式：科學、訓詁互證示例〉³⁶等專書及文章，結合大量考古資料和古代文獻互相印證，以及地質、土壤、古生物、古氣候、植物孢粉分析等，認定華北的原始耕作方式決非實行遊耕制，自始即是自我延續的定居農業。雨水與農耕息息相關，「遊耕」及「定居農業」的差異，此自是關注雨神及相關自然崇拜所需了解的。

不同地區以其地理環境不同，各有其不同雨神文化的表現。本論文究所蒐羅的文獻考察，主要關注在黃河流域的漢民族文化上。再者，如現今可見漢代畫像石之中，能夠蒐羅到雨神造像石刻的地區，如山東嘉祥及河南南陽等地，屬於海濱及內陸地區的氣候，對於雨水的的需求也有其直接和生存相關的企盼，這都是與雨神的神格化和崇祀活動密切相關的。

三、 水崇拜及水神信仰

³⁴ 王明珂：《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（臺灣：允晨文化，1997年）。

³⁵ 何炳棣：《黃土與中國農業的起源》（香港：香港中文大學，1969年）。

³⁶ 何炳棣：〈華北原始土地耕作方式：科學、訓詁互證示例〉，《農業考古》，1991年01期，頁110-113。

由水與農業的密切關係之中，人類對水源的生存依賴，使得先民對水的神秘力量產生崇拜，因此形成了與水相關的各種活動，影響層面廣泛，包括政治、經濟、宗教、哲學、民俗與文藝等。

向柏松的《中國水崇拜》³⁷中認為水崇拜是根植於農業社會生活中的自然宗教，影響所及甚廣。書中研究水崇拜的產生、構成的元素、原始內涵、發展演變、水崇拜的對象，以及水崇拜對歷史文化的影響，同時也關注於水生神話群的建構。全書的討論內容包括思想、神話、宗教、民俗、歲時與儀式等，對於水崇拜的文化建構與演變，可說是相當全面。但本書論題主要在「水崇拜」，是由宏觀的角度來觀照水，雨不是其探討的核心，所以較少凸顯出雨、水的二者差異，但。另外蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探源》³⁸對於死亡與水之間的論述上，已經有相當的關注，也可說是水崇拜的另外一個思維面向。

針對水神信仰上，因水向來被視為是萬物之源，而水源的多寡又往往不能受控於人，農耕民族因此常把與其生活密切相關的水或是雨人格化，而成為水神或雨神，也因此有了相應為了取悅神祇或祈禱獻牲的祭祀儀式。王孝廉的《華夏諸神·水神卷》³⁹與《水與水神》⁴⁰之中，區分中原與域外兩部份，分別諸水與其水神的神話，涉及範圍廣，包括中國西南少數民族與臺灣原住民水神神話。其中的神話主要關注在治理洪水、祈雨、祭祀河神、水神以及洪水神話，主要的關注都是由「水」的立場出發，但提供研究者很多思考的方向。

何星亮〈雨神與雨崇拜〉⁴¹中談及雨神的諸多形象，包括龍蛇、豬、蟾蜍以及人形的雨神形象，並梳理其分別與雨崇拜的關係。更可貴的是其中整理了諸多大陸地區少數民族的祈雨、止雨祭祀儀式，提供研究者對該論題有更深入的了解。

四、「雨」字考釋研究

在甲骨文文獻資料中多有焚巫、暴巫、雩舞等相關方式祈雨的記錄，表示「巫」一職在求雨及止雨活動中位居主體。這具有巫術性質的儀式活動，目的在於建立與司雨神靈的溝通渠道，並祈求雲雨興施的通暢和諧，一方面和雨神神話傳說的發展十分密切，同時也與國家政治王權相當有關。惟肇因於時空的變遷，傳述此類儀式之神話變得殘缺片段，但風調雨順的願望卻仍寄存於相關的神話人物之中。

³⁷ 向柏松：《中國水崇拜》（上海：上海三聯書店，1999年）。

³⁸ 蕭登福：《先秦兩漢冥界及神仙思想探源》（臺北：文津出版社，2001年）。

³⁹ 王孝廉：《華夏諸神·水神卷》（臺北：雲龍出版社，2000年）。

⁴⁰ 王孝廉：《水與水神》（臺北：三民書局，1992年）。

⁴¹ 何星亮：〈雨神與雨崇拜〉，收入《中國自然神與自然崇拜》，頁268-296。

卜辭中有一些關於商代自然崇拜與巫術的資料，內容十分重要。陳柏全《甲骨文氣象卜辭研究》⁴²中，分別針對甲骨文中「雨」、「風」、「日」、「雲」、「申」、「雷」、「陰」、「晴」、「虹」等主題討論。其中梳理了兩類氣象卜辭，對於本研究理解殷墟卜辭材料有極大的幫助。雨字在甲骨文中常見，從雨而與氣象相關的字數量亦不在少數，此外也按照降雨時間長短與雨勢大小，發展出許多的雨類詞彙；這足以說明雨在其生活中所扮演的重要角色。

周清泉的《文字考古：對中國古代神話巫術文化與原始意識的解讀》⁴³中針對了由樂舞儀式開展，對雨、雩以及殷人呼風喚雨的巫舞——羽舞探析，由文字的考釋釐清殷人在施行舞雩時的背景環境和施行儀式的巫術思維。殷人羽舞而吁的雩，在周代以後的古籍之中，是為了旱象而舉行的祭祀活動，是在向一位具有人格意識的超自然神祇請求降雨。另外由「雩」與「吁」的字源關係，指出祈雨儀式過程中與聲音的關係。提供研究者探究雨神和其崇拜間的神人關係探討的角度。

五、 雨神及其形象研究

自然崇拜有諸多種，不論日月星辰、風虹雷電的崇拜，它們始於遠古，而生命力持續至今，可說是人類歷史上普遍存在的宗教形式。由自然崇拜到泛靈崇拜，其中有許多互滲處，而兩者過渡之間的異同，也是研究者須關注的。針對雨神的信仰與雨神的形象釐清的相關研究，雖較少見專書論著，但仍有許多相關的研究。

1. 神話與信仰的研究

雨師作為兩漢掌管雨水的神靈的稱名，其淵源並非單一的一脈，或可從傳世文獻中看出其與星辰崇拜間的緊密關係。「雨師」或被稱為「畢星」⁴⁴、「屏翳」⁴⁵、「玄冥」⁴⁶或仙人「赤松子」⁴⁷等，都和其複雜的發展有關，這也是值得觀照

⁴² 陳柏全：《甲骨文氣象卜辭研究》（臺北：國立政治大學碩士論文，2004年）。

⁴³ 周清泉：《文字考古：對中國古代神話巫術文化與原始意識的解讀》（第三冊）（成都：四川人民出版社，2014年），頁1-27。

⁴⁴ 鄭玄注《周禮·大宗伯》之「以樞燎祀司中、司命、風師、雨師」時，曰：「雨師，畢也。」【清】阮元審定，盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1965年）頁272。

⁴⁵ 郭璞注《山海經·海外東經》之「雨師妾」時，曰：「雨師謂屏翳也。」袁珂：《山海經校注》，頁263。

⁴⁶ 【晉】干寶：《搜神記》：「風伯、雨師，星也。風伯者，箕星也；雨師者，畢星也。鄭玄謂司中、司命，文昌第四、第五星也。雨師一曰屏翳，一曰屏號，一曰玄冥。」收錄於《漢魏六朝筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，1999年），卷四，頁303。

⁴⁷ 【晉】干寶：《搜神記》：「赤松子者，神農時雨師也。服水玉散，以教神農，能入火不燒。至崑崙山，常入西王母石室中，隨風雨上下。炎帝少女追之，亦得仙，俱去。至高辛時，復為

的由自然崇拜到泛靈信仰的過渡線索。

王從仁〈雲中君、雨師、雲雨——《雲中君》的民俗學新證〉⁴⁸一文，對於《楚辭》：「吾令豐隆乘雲兮，求宓妃之所在。」王逸注：「豐隆，雲師，一曰雷師。」的注文簡單提及；將雲神之名指稱為「豐隆」，是與雷神不分的。此外〈遠遊〉：「左雨師使徑待，右雷公以衛」，王逸注：「告使屏翳備下虞也。」將雲神之名指稱為「屏翳」，實是將雲神與雨神混同一談了。一方面重新梳理雲中君的意涵，也溯源雲雨的自然現象之中所寓託的「人神戀愛」情感。

高華的〈《列仙傳》中「雨師」含意探源〉⁴⁹針對道教重要輔教之作《列仙傳》中赤松子作為雨師記載為中心，認為一般都將「雨師」淺論為「雨神」，是不恰當的，因為在各文獻之中的雨神，不單是指赤松子，故略論了雨師為畢星、為屏翳、為龍的數種義項。但筆者認為赤松子與雨師間的連結，還隱含了更廣大的更複雜的宗教和思想背景，在先秦兩漢時代的宗教與思想交互作用「方仙道」、「黃老道」以及其他民間原始卜筮傳統等，以鬼神崇拜、神仙思想、陰陽術數，巫術為主。這都足以影響到雨師的發展，在溯源上仍需謹慎。

2. 畫像石中的雨神畫像研究

曾憲波、詹敏的〈探析漢畫中的風神雨神〉⁵⁰考察河南南陽、山東、江蘇徐州等地漢畫中有風神、雨神形象者，並據這些風神、雨神漢代畫像，結合古代文獻，對漢代風神雨神的神話、傳說與祭祀進行分析。

李立的《漢墓神畫研究——神話與神畫藝術精神的考察與分析》⁵¹之中對於雨神由助戰之將、扈從之神的身分演變，整理漢代雨神崇拜與雨神話的發展和演變，其中更對畫像中雨神複數出現，甚至性別上有男、女成對，認為是源於兩漢時代陰陽和合觀念下，視男女為「夫妻雨神」代表的陰陽相和，再現人們對膏澤細雨的渴望。

信立祥《漢代畫像石綜合研究》⁵²中說明了在東漢晚期的祠堂天井畫像中，

雨師，遊人間。今之雨師本是焉。」收錄於《漢魏六朝筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，1999年），卷一，頁278。

⁴⁸ 王從仁：〈雲中君、雨師、雲雨——《雲中君》的民俗學新證〉《上海師範大學學報》，第38卷第2期（2009年3月），頁73-80。

⁴⁹ 高華：〈《列仙傳》中「雨師」涵義探源〉，西安社會科學學報，第29卷第3期（2011年6月），頁133-135。

⁵⁰ 曾憲波、詹敏著：〈探析漢畫中的風神雨神〉，收入於《中國漢畫學會第十二屆年會論文集》（中國：國際文化出版社，2010年），頁116-119。

⁵¹ 李立：《漢墓神畫研究——神話與神畫藝術精神的考察與分析》（上海：上海古籍出版社，2004年）。

⁵² 信立祥：《漢代畫像石綜合研究》（北京：文物出版社，2000年），頁175-183。

表現雷神、雨師、風伯等天上世界諸神的圖像是十分常見的。研究指出這些天界自然神除了表現人們內心深處對於天上世界的諸神掌握自然秩序，操縱人類命運的恐懼，也是借助自然神祇不能捉摸的神力，護送墓主靈魂。

六、 求雨、止雨儀式研究

1. 以民俗學角度對祈雨儀式研究

民俗學者關注於當下實際存在的活態民俗事項的採錄與描述，民俗學者對於信仰活動實行了許多的研究與調查，足以豐富了解民間信仰活動的材料。如郭松針〈豫北地區祈雨、防澇習俗的調查與研究〉⁵³、安德明的博士論文《天人之際的非常對話——甘肅天水地區的農事禳災研究》⁵⁴等。著重於近代各地民俗的調查與研究，不僅是關注文獻考據，而是進行田野調查來理解各地民間的風俗信仰與觀念。此類雖與本研究所要關注的先秦兩漢時空不一致，但仍是近年祈雨儀式研究的一大核心，尚有諸多值得筆者學習之處。

2. 以神話學角度對祈雨儀式研究

中國的神話反映了上古信仰觀念，並和信仰與祭祀活動之間有十分密切的關係，因此神話可以說是我們了解古代信仰內容、型態的途徑。神話學者雖然在理論或田野調查的取徑上，和民俗學者有其相似之處，但是對於信仰的對象，神話學者有更多對於文獻的研究與查考，而這亦有別於考據學的研究方式。

鄭振鐸的〈湯禱篇〉⁵⁵針對成湯祈雨一事研究，運用西方人類學的理論說明，中國古代文獻中的商湯禱雨於桑林的真實性，因古代君王具有政治、宗教的雙重領袖身分，需要為災異負責，將災異與部落首長、君主過失和德行相聯繫的觀念，是普遍流行於古今中外的思維。

陳景黼的《中國古代求雨巫術及民俗底蘊研究》⁵⁶對於求得雨水的巫術操作方式，更進一步討論何以該方法能求得雨水，由民俗的巫術內涵出發，並依照求雨巫術可按民俗的底蘊差異，區分為三個系統：以陰起陰的巫術思想、男女交合的天地聖婚模擬，以及捉拿旱魃以阻止旱災，由此三面向關照，針對「以陰起陰」惟核心的求雨巫術，主要是在於女性的特質、月亮和水生動物等和祈雨的關係；

⁵³ 郭松針：〈豫北地區祈雨、防澇習俗的調查與研究〉，收入於《中國民俗學研究》第一輯（北京：中央民族大學出版社，1994年）。

⁵⁴ 安德明：《天人之際的非常對話——甘肅天水地區的農事禳災研究》（北京：中國社會科學出版社，2003年）。

⁵⁵ 鄭振鐸：〈湯禱篇〉，收入於《鄭振鐸全集》第3卷（河北：花山文藝出版，1998年）。

⁵⁶ 陳景黼：《中國古代求雨巫術及民俗底蘊研究》（宜蘭：靜宜大學中國文學系碩士論文，2001年6月）。

對「男女交合」以及「聖婚模擬」為核心的求雨巫術，主要著重婦女與土地的關係，由「母神」的角度出發，並對求雨巫術的生殖意涵連結，有十分深入的梳理；最後對於「虐殺」旱魃以「替罪羊」的角度分析，也論及了君主自曝以求雨的行動，研究跨度相當全面。

黃智暘的《秦漢時期水旱災變的神話與儀式》⁵⁷中，透過神話探討儀式與巫術的關係，同時透過對心理學的理解，企求找到儀式背後能帶給人的心理療癒功能。書中梳理了河伯神話、旱魃神話，有助於了解其儀式源頭的巫術思維，更藉分析中了解公眾巫術神聖空間的轉換，所具有的宣洩集體驚懼的心理治療功能。

3. 側重歷史考據對祈雨儀式研究

這類研究關注於文獻資料以及歷史背景的考析，如詹鄞鑫的《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》⁵⁸，作者對卜辭文字、文獻與古代宗教十分嫻熟，本書主要著重先秦各類祭祀對象與宗教禮俗，其中有相當豐富的介紹，並以時代為序討論商、周的祈雨儀式變化。文中著重於各類祭祀、禮俗的梳理，在分類上將祈雨活動置入「農業禮俗」之中，較少考察崇拜與儀式活動背後的思維意涵。

郁高強的《秦漢水旱災害及救助措施研究》⁵⁹針對該秦漢時期的文獻，諸如《史記》、《漢書》、《後漢書》，考索自然災害的相關資料，並分析其相關的救助措施，並以歷史考據的角度梳理祈雨活動作為救災的措施，官民之間的互動模式及活動的效用檢證。

李雅雯於其學位論文《無「雨」問蒼天——上古秦漢之祈雨儀式及其思想底蘊》⁶⁰中，觀察到祈雨活動在「史學」角度的關注較少，且多著墨於近現代的範圍，所以由「史學」角度來分析先秦與兩漢時期的祈雨活動的進行，並且對活動的進行背後的思想意涵進行深入探討。其中除了對祈雨活動有多方面的釐清外，也梳理史料，了解在以儀式與神溝通，祈求甘霖外，政府和民間如何採取實際的救災手段。該研究在梳理古代宗教發展軌跡上，對本研究有相當大的助益。

上述研究充分利用史學的知識背景和考證功夫，詳實地爬梳中國祈雨儀式的變遷與發展，提供本研究對於祈雨活動背後的思想底蘊溯源的基礎。

⁵⁷ 黃智暘：《秦漢時期水旱災變的神話與儀式》（台中：國立中興大學中國文學系碩士在職專班學位論文，2017年1月）。

⁵⁸ 詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（江蘇：江蘇古籍出版社，1992年），頁354-370。

⁵⁹ 郁高強：《秦漢水旱災害及救助措施研究》（蘭州：蘭州大學碩士論文，2009年）。

⁶⁰ 李雅雯：《無「雨」問蒼天——上古秦漢之祈雨儀式及其思想底蘊》，國立清華大學歷史研究所一般史組碩士論文，2004年。

七、 前人研究成果綜合觀察

前人研究多基於水崇拜與水神之信仰的立場，著重於水崇拜與其信仰儀式、思維探究，較少針對司雨神祇的方向入手。同樣是水的性質，江河繫於土地，雨水卻是繫於上天，可以是旱災解除的先聲，也同時是河水氾濫的前兆；雨和江、河、海不同，是自天上降下的動態水，從文獻中可以看出先民有雨水逕流為江、河的理解，因此地表的旱象或江河的氾濫，都可以溯源至雨水，這也是對雨神及其相關自然崇拜、禱雨祈晴的儀式活動研究之必要所在。此外祈雨活動除了與自然現象的雨水產生的思維相關，應與人們對於受祀者的企求與想像有密切關聯。學者們在原始信仰的功能和特徵及社會、政治交互作用有相當大的貢獻，但通常將祈雨儀式活動的對應定位在自然崇拜的範疇之上，對於被祀奉的司雨神靈的功能較不重視。司雨神靈作為祈雨儀式活動的受祀者，在祈雨活動的討論中，應有更深入的探查空間。

原始信仰的淵源和延續，和神靈被實際需要的目的有關，若以受祀對象的特性區分信仰基礎，此則意味著該神靈僅在單一場合發揮作用，然而從撰者的觀察中，神靈常兼具有多種能力，能夠表現於多種場合，「功能性」可能是後起的劃分，所以才會有各種神性相異而神職功能相似的神靈。因此受祀神靈和實際的祈雨儀式活動的綜合觀察與研究，當是觀察神靈神職變化、人神關係更動，以及信仰的發展過程的途徑。

對於求雨或止雨的儀式活動，多由民俗學的觀點探究，而因研究取徑的特性，較重視對近現代的範圍著墨。此外，祈雨的儀式活動可能是多種方式並用，多著重於單一的祈雨儀式活動探討，如此受祀對象的探討上也會有差異。但司雨的神靈或兼司、或專司，皆有不同的形象、從屬或時空的差異和區分，有其神性有別，神職相似的狀況，都是研究者可再深入探究之處。

第三節 研究方法及範圍

一、 研究方法

對於古代文明與思想研究，葉舒憲曾提出「四重證據法」作為整合研究的方法，此方法正是在王國維「二重證據法」⁶¹的基礎上發展而來，是將文化研究的

⁶¹ 二重證據法由王國維提出，基於當時地下考古材料大發現的歷史突破，提倡以「地下之新材料」補正「紙上之材料」，即以地下的考古發現印證傳世文獻所錄真偽，並稱其為「二重證據法」。其原文曰：「吾輩生於今日，幸於紙上之材料外，更得地下之新材料。由此種材料，我

多重敘事概念與國學研究的證據方法相聯繫，這四重證據之第一重證據為傳世文獻；第二重證據為出土文獻；第三重證據是指人類學的口傳與非物質文化遺產；最後的第四重證據為考古發掘出的實物和圖像。⁶²透過四重證據之間的相互闡發和證明作用，來重新進入失落歷史的脈絡，建立「立體釋古」的認識途徑。此方法標誌著文獻學、考古學、人類學等跨學科的整合研究視野，也提供給研究者良好的面對材料的態度。本文研究論及雨的原始內涵及「雨神」的神格與形象分析，並涉及和其相關的祈雨文化探究，故在研究方法上以文獻分析及歸納法為主，梳理傳世文獻材料，包括對雨神的多元面目探究，以及祈雨文化的了解；並採用圖像材料的分析方法，對考古發掘出的漢代畫像石材料加以分析，以期觀察雨神的神格全貌。

雨水在初民中的想像與宗教崇拜活動之中得到受祀地位，和人類對於雨水帶來的災害與豐產的自然力量有關，因此雨水出現的時空，也是先民對於司雨神靈想像的重要來源。其次，在祈雨儀式的施用中，也容易因為不同的目的，而產生不同的儀式活動，如面對毀滅的災禍或豐產的恩惠，這背後也會有對不同司雨神靈的想像。因此，對司雨神靈的形象與能力的認識與梳理，探討其本質問題，乃為本研究之必要，因這些能力、形象的想像來源不同，因而產生不同階級、形式、時空的儀式活動。

本研究涉及雨及司雨神祇的釐清以及祈雨儀式的整體為考察內容，這涉及了「祭祀對象」和「儀式展演」的兩部分議題，仍是以文獻分析法為主，並輔以考古圖像材料進行考辨。首先考索「雨」字的文字初義，再了解該文字的外緣意涵。兼彙整文獻中與「雨」相關的文字、稱名、對應物等，通過歸納與演繹，並互相參證，以求探究其之間的聯類關係。同時，也參照人類學、民族學等其他學科資源，藉這些研究成果探尋諸多稱名與「雨」字的原始意義，根據這些資料有助於了解「雨」所代表的意涵。所以期望以此考索方式，對雨神多元的面貌有更全面的掌握，也能對後續討論雨師、自然崇拜、官方祭祀、官民祈雨與止雨儀式的立下基礎。

接著再進一步將議題聚焦在「雨師」這一雨神的神格中代表性的司雨之神上，「雨師」為官方祈求雲形雨施的祭祀對象，為了解祈雨儀式，有必要先奠立此一基礎。梳理「雨師」相關的傳世文獻，整述雨師所指涉的身份，理清其形象，包

輩固得據以補正紙上之材料，亦得證明古書之某部分全為實錄，即百家不雅訓之言亦不無表示一面之事實。此二重證據法惟在今日始得為之。」詳見王國維：《古史新證——王國維最後的講義》（北京：清華大學出版社，1996年），頁2。

⁶² 葉舒憲：〈四重證據法：知識的整合與立體釋古〉，《江蘇行政學院學報》，第6期（2010年），頁28。

含「兩師」、「兩師妾」、「畢星」、「屏翳」、「玄冥」等⁶³，另外「兩師」之「師」字也有其多重意涵值得探究。對「兩師」神話的理解這一過程，是力求對兩師的形象、象徵意涵與發展有相當程度探析的必要手段。神話不只是講述神們的行事，更是古代哲學思想的淵源，⁶⁴同時這也是對祈雨儀式活動思維必須的背景理解，如此才能解讀象徵符號所承載的意義。⁶⁵因此神話並非荒謬的敘事，而是有其作為「前哲學」的思想發展上之重要價值。⁶⁶

再以文獻分析法對傳世文獻適當爬梳，聚焦於先秦至兩漢與兩神相關的文本，其中時代主要關注在漢代，上溯先秦，並輔以後代典籍中相關的資料，企圖對兩神的形象與發展過程象徵有一定的把握。此處當以類型分別之，因為雨水的生成和季風、地形等諸多因素相關，使得司雨神祇的塑造有著多方淵源的特色，隨著不同的自然崇拜起源，不論是主要專司雨水之神靈，和兼司雨水之神靈，其形塑思維之間必定有共同之處，但也會因為所被寄予的願望、被賦予的形象，或是溯源神格形成的發端，可能不盡然諳合。

同時本研究期望以傳世文獻為主，並運用圖像的材料，以求對兩神信仰及形象有更全面的了解。然而，神話敘事的發展和圖象敘事的演變過程並非相同脈絡，正如邢義田在《畫為心聲：畫像石、畫像磚與壁畫》中所言：

今人研究畫像多喜以文獻比對畫像，強畫像以附合文獻。文獻的重要性無庸置疑。不過，應該注意畫工石匠創作時所依據的可能並不是由士大夫所掌握的文字傳統，而較可能是縉紳所不肖的街巷故事。個人深信，在一個讀書識字是少數人專利的時代，除了文字傳統，應另有民間的口傳傳統。兩者不是截然兩分或互不相涉，但傳聞異辭，演變各異應該是十分自然的事。⁶⁷

⁶³ 魏晉以降又有以仙人「赤松子」、「商羊」、「李靖」、「陳天君」稱為兩師之說。

⁶⁴ 程憬：〈古代中國的創世紀〉，《國立中央大學文史哲季刊》，第一期，1943年1月，頁158。

⁶⁵ 「我提倡把神話作為前理論階段的思維方式，作為前哲學的世界觀和意識形態來研究，把神話學的研究重心從對個別神話文本的解釋轉向對神話思維的普遍模式和規則的探討，轉向對中國語言文字與中國神話及中國哲學思想的交互作用關係探討。」葉舒憲：《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁2。

⁶⁶ 「哲學不是憑空產生的，形而上的哲學概念『道』，當有其形而下的神話原型。道做為宇宙萬物的『總原理』，其實是從一兩種事物的運動的個別原理推演開來的結果，這種推行或演繹早在神話思維時代便已發端。」葉舒憲：《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁109。

⁶⁷ 邢義田：《畫為心聲：畫像石、畫像磚與壁畫》（北京：中華書局，2011年），頁136。朱存明於也有類似的看法：「圖像絕不是文獻的對應解釋，圖像的象徵內涵和意義也不是文獻的意義可以包容的。圖像本身構成一個完整的世界，確定圖像本身的意義就是圖像學要達到的目的之一。」摘自朱存明：《漢畫像之美：漢畫像與中國傳統審美觀念研究》（北京：商務印書館，2011年），頁57。

這也意味著在資料的處理上，應當做不同體系的材料剖析，才能較妥善地運用這兩方面的材料，進一步分析其中異同，而不當視作證明某一方之真偽的研究角度去闡釋，因為文字、口傳與圖像是對同一文化的不同表述形式。然而當前本研究材料所掌握的資料有限，其中已出土之畫像石缺乏明確榜題揭示「兩師」之真如，然而尚有些畫像材料可以透過文化語境來加以分析，判斷兩師的身分。

對於圖像研究擬參考潘諾夫斯基（Erwin Panofsky, 1892-1968）對於圖像的闡釋方法；他在《圖像學研究：文藝復興時期藝術的人文主題》一書中，將視覺圖像的研究分成三個層次⁶⁸，將這三個層次具體運用於對兩神圖像的考察上，可整理為下列三個步驟：

1. 前圖像志的描述：從構圖元素中辨認出兩師圖像，並輔以考古報告。
2. 圖像志的分析：針對圖像內部元素進行分析、解釋，並梳理隱含其中的象徵意義。
3. 圖像學的闡釋：詮釋兩師圖像所涵蓋的象徵意涵，以求揭示兩師圖像在當時代所呈現的文化、宗教觀和哲學思維。

綜上所述，本研究將以文獻歸納、分析方法，輔以字形學考釋、圖像學佐證和比較在「受祀對象」與「儀式展演」兩部份議題上分析。前者為兩及司兩神祇的釐清，主要著重傳世文獻的梳理，並輔以圖像和出土材料；後者為祈雨儀式的展演思維探究，惟因這類儀式活動的展演現今已付之闕如，故同樣也需對傳世文獻的掌握。因此本研究將著重傳世文獻、出土文獻，輔以圖像材料，較不論及人類學口傳敘事的材料，但仍會參照人類學家所採錄的研究成果⁶⁹，以求觀照層面

⁶⁸ 第一層次的解釋對象是第一性或自然意義載體的純粹形式，可稱為藝術母題（motif）世界，這一解釋行為是對藝術作品的前圖像志描述，需以實際經驗為基礎，解釋初步或自然的題材。如依照嘗試辨認圖像中的人物、對象和母題，此即是對漢畫像的事實性處理。第二層次的解釋對象為第二性或程式主題，即是把藝術母題和母題的組合（構圖）與主題或概念聯繫，這一解釋行為是對圖像志（Iconography）分析闡釋，主要是通過文字資料知識發現次要的習俗含意，需要有原典知識的基礎，對特定主題和概念有一定程度的熟悉才能操作。第三層次的解釋對象為視覺圖像藝術背後的內在意義和內容，分析構成「象徵」價值的內容，屬於圖像學（Iconology）闡釋，此即在圖像志的基礎上，指向一種內在意義的獨創性關聯，深掘圖像的底層意義，從中了解民族精神的根源和個人心理的特徵。由於「內在意義」以「象徵性的符號」形式表現出來，這一符號具有凝聚當時代的意識形態的意義，所以要通過視覺圖像的符號去釐清其象徵內涵。參自〔美〕歐文·潘諾夫斯基，戚印平、范景中譯：《圖像學研究：文藝復興時期藝術的人文主題》（上海：上海三聯書店，2011年），頁1-13。

⁶⁹ 西方人類學家曾對美洲、大洋洲等地區的部落進行風俗習慣、信仰行為的紀錄與研究，其中亦有和兩神信仰、祭祀相關活動的材料。可見乎泰勒（Edward Burnett Tylor, 1832-1917）：《原始文化》、弗雷澤：《金枝》、安德魯·朗格（Andrew Lang, 1844-1912）：《神話、儀式與宗教》等研究成果。

的完整性；在雨及司雨神祇的釐清以及祈雨儀式，期望能在前人研究的基礎上，對雨的自然崇拜與祈雨活動有更深入的研究和認識。

二、 取材範圍與義界

在時空的隔閡下，雖然難以觀看先民的生活全貌，但仍可藉由流傳至今的典籍文獻、儀式習俗、禮儀美術及圖繪中窺知其生活型態與宗教活動。因雨和雨神崇拜、國家祭祀活動的形制在兩漢已大致抵定⁷⁰，後世典籍論及此處，雖會受到不同時代的觀念與氛圍影響，但仍多有沿襲，故本研究的範圍以兩漢為主，但考量到文化的發展有其延續性，故一併參照先秦中反映和雨相關的自然崇拜的文獻，以求源流的完整性。

1. 司雨神靈之研究材料與範圍說明

(1) 傳世文獻

有關司雨神靈的記載內容散見於各個傳世文獻之中，蒐羅不易，先秦典籍《山海經》⁷¹、《楚辭》⁷²，至漢代《史記》⁷³、《漢書》⁷⁴、《淮南子》⁷⁵、《論衡》⁷⁶、《說苑》⁷⁷等，皆可見相關的記載。此外，因魏晉對漢代多有繼承，宗教信仰或相關儀式活動也有其發展特徵和傳承脈絡，在《搜神記》⁷⁸中亦有與其相關的珍貴資料，故本研究擬將這類資料作為輔助參照，研究的斷代核心仍期以漢代為主，對司雨之神的記述採歷時性的方式考察，梳理司雨之神的身份與形象、來源，同時針對受祀對象在司雨的功能上討論，注意司雨神靈與其所具的自然特性和司雨能力之間的關係，企求對此有一定的把握，能更完整傳世文獻中司雨之神的討論。

本文將以地下出土的殷墟甲骨文至漢代以降的傳世文獻為主要研究材料，釐清中國先秦祈雨或司雨之神的崇拜。此部分研究涉及殷代甲骨文資料，這雖涉及

⁷⁰ 「春秋戰國以來，雨神信仰同風神一樣，逐漸集中起來，並被稱為雨師，納入國家祀典。……自秦漢以來，雨師主要用於國家祀典」摘自呂宗力、樂保群編：《中國民間諸神》（上冊）（臺灣：學生書局，1991年），頁214。

⁷¹ 版本參自：袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2014年）。

⁷² 版本參自：【宋】洪興祖：《楚辭補注》（北京：中華書局，2000年）。

⁷³ 版本參自：【漢】司馬遷撰，【劉宋】裴駰集解，【唐】司馬貞索引，【唐】張守節正義：《史記》（臺北：鼎文書局，1981年）。

⁷⁴ 版本參自：【漢】班固撰、【唐】顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962年）。

⁷⁵ 版本參自：【漢】劉安撰、【漢】高誘注：《淮南子注》（臺北：世界書局，1962年）。

⁷⁶ 版本參自：【漢】王充撰、黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年）。

⁷⁷ 版本參自：【漢】劉向著，盧元駿註譯：《說苑》（臺北：商務印書館，1988年）。

⁷⁸ 版本參自：【晉】干寶：《搜神記》，收入於《漢魏六朝筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，1999年）。

「地下材料」，但主要研究材料為傳世文獻。因司雨之神並非只有單一形象或稱名，司雨神靈的稱謂、形象、神職等皆須省視其所處的語境，因為依據不同的前後語境，其會有不同的樣態與功能。

此外，先秦時期即被列入國家祀典的「雨師」又有各種名稱，而每一種名稱都有其相應的來源。關於雨師的敘述，可見於《論衡》、《山海經》等文獻之中，而雨師受祀的資料，將參照《尚書》⁷⁹、《周禮》⁸⁰、《史記》、《漢書》、《後漢書》⁸¹、《西漢會要》⁸²、《東漢會要》⁸³、《風俗通義》⁸⁴等文獻進行梳理。

除了上述文獻之外，雨師的形象也出現在兩漢賦作之中，僅羅列於下表，以供參照：

出處	內容	雨師功能
班固〈東都賦〉	山靈護野，屬御方神。 <u>雨師</u> 汎灑，風伯清塵。千乘雷起，萬騎紛紜。 ⁸⁵	群神之屬 潔淨道路
司馬相如〈大人賦〉	使靈媧鼓琴而舞馮夷，時若曖曖將混濁兮，召屏翳誅風伯刑 <u>雨師</u> 。 ⁸⁶	群神之屬
揚雄〈河東賦〉	滄汎沛 呂豐隆，叱風伯于南北兮，呵 <u>雨師</u> 于西東，參天地而獨立兮。 ⁸⁷	群神之屬
張衡〈羽獵賦〉	于是鳳皇獻歷，太僕駕具。蚩尤先驅， <u>雨師</u> 清路。山靈護陳，方神蹕御，羲和奉轡，弭節西征。 ⁸⁸	群神之屬 潔淨道路
張平子〈思玄賦〉	豐隆軫其震霆兮，列缺曄其照夜。 <u>雲師</u> 翬以交集兮，凍雨沛其灑塗。 ⁸⁹	群神之屬 興雲佈雨 潔淨道路

⁷⁹ 版本參自【西漢】孔安國，【唐】孔穎達疏：《尚書注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊（臺北：藝文印書館，1993年），。

⁸⁰ 版本參自【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊（臺北：藝文印書館，1993年），。

⁸¹ 版本參自【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981）。

⁸² 版本參自【宋】徐天麟：《西漢會要》（臺北：臺灣商務印書館，1983年）。

⁸³ 版本參自【宋】徐天麟：《東漢會要》（北京：中華書局，1991年）。

⁸⁴ 版本參自【漢】應劭：《風俗通義》（臺北：藝文印書館，1966年）。

⁸⁵ 【清】嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991年），全後漢文卷二十四，頁602-2。

⁸⁶ 【清】嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，全後漢文卷二十一，頁244-1。

⁸⁷ 【清】嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，〈全後漢文〉，卷五十一，頁404-2。

⁸⁸ 【清】嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，〈全後漢文〉，卷五十四，頁770-1。

⁸⁹ 【清】嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，〈全後漢文〉，卷五十二，頁759-1。

蔡邕〈祖餞祝〉	君既升輿，道路開張，風伯 <u>雨師</u> ，洒道中央。 ⁹⁰	群神之屬 潔淨道路
---------	---	--------------

(2) 圖像材料

在畫像石材料上，漢畫像以獨特的藝術方式，展現兩漢的物質生活與精神面貌，神話作為其中的一大主題，也是藉由圖像的方式再現當時代的宗教觀念與感情追求的線索。

「雨」的人格化為人神形象⁹¹，漢代畫像石中即可見。然而因為沒有明確的榜題，故畫像石中雨師的認定，學者們仍莫衷一是，對於數目和性別也各有所見，有待更多討論。目前筆者歸納學者們認定雨師的關鍵，除了圖像整體，以及周邊氣象神的從屬外，雨師的主要形象有「抱罐」、「提壺」、「頭頂盆」等動作，尤其「傾灑雨水」更直接表現出雨師的功能。此外，漢畫像石中的雨師常與雷神、閃電、風伯等一同出現，尚未有單獨出現的情況，是為氣象神的一部分。

目前筆者所掌握已出土漢畫像資料中雨師的材料，主要集中在河南南陽、山東武氏祠畫像中。然而相關圖錄，如《中國畫像石全集》、《漢畫總錄》等圖錄書籍中的圖版說明仍尚存疑義，需要日後仔細地檢證。茲將現所蒐羅的材料表列於下，並檢附圖錄出版品中的圖版說明，以資參照。

出土地點	時代	墓中位置	圖錄出版品中對該漢代畫像石的圖版說明	出處	雨師形象
山東長清孝堂山郭氏祠	約東漢章帝時期	東壁山牆畫像	銳頂部分，刻神話傳說。上有持矩的伏羲；下有風伯拔屋、雷神出行、 <u>雨師</u> 頂盆，均雙手捧舉一鉢於頭頂。	《中國畫像石全集·山東漢畫像石(1)》，圖頁22，圖說頁14。(附圖一)	人形 頂盆 多人

⁹⁰ 【清】嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，〈全後漢文〉，卷七十九，頁899-2。

⁹¹ 牛天偉、金愛秀：《漢畫神靈圖像考述》（河南：河南大學出版社，2009年）。

山東省嘉祥縣武宅山村北出土武氏祠畫像	約東漢靈帝建寧元年（公元一八六年）	前室屋頂前坡西段畫像	雷神坐於車上執槌擊鼓；右邊抱甌的兩師位於兩執鞭閃電神之間。	《中國畫像石全集·山東漢畫像石（1）》，圖頁48-49，圖說頁24。	人形抱甌
山東省嘉祥縣武宅山村北出土武氏祠畫像	約東漢桓帝建和二年（公元一四八年）	左右室屋頂前坡西段	第二層刻雷神右向出行施威圖：雷神乘坐於五羽人拽拉的雲車上，執桴擊建鼓；車後有風伯吹風和羽人；右邊卷雲上有電母；兩師執鞭、抱壺；拱虹下的雷公執槌、鑽俯身下及一披髮伏地者；右端一婦女抱小兒做跌撲狀。	《中國畫像石全集·山東漢畫像石（1）》，圖頁63，圖說頁29。	人形執鞭抱壺
山東省安丘市同家莊安丘漢墓畫像	東漢晚期（公元一四七—二二〇年）	前室封頂石中段	畫面上、下左邊飾水波文、垂帳紋、鋸齒文。畫像刻雷神出行圖：左邊，雷神有雙翼，右向端坐魚雷車上，車有翼，車上豎三建鼓，雷神執桴擊鼓；車前二與人拽繩牽引雷車，車下卷雲繚繞。左端六神人執錘、椎行走。車前上方一女執鞭，車後五女執鞭，當為電母；車後還有三人頂盆、執壺和	《中國畫像石全集·山東漢畫像石（1）》，圖頁100，圖說頁45。	人形頂盆執壺

			一人吹氣，當為 <u>雨師</u> 和風伯。右邊，刻一曰輪，內有三足鳥，曰輪周圍纏繞飛雲，右端刻五仙人。		
南陽漢畫館藏	未錄	未錄	畫面上部刻三神人合力牽引一輛「五星車」，乘車的尊者及天帝。畫下部又有四神人，皆 <u>抱罐</u> 向下倒水，即 <u>雨師</u> 正潑水行雨；畫右一巨人，赤身跪地，張口吹氣，此神人就是能噓氣成風的風伯。 <u>雨師</u> ，在漢代已成為祭祀時的重要神靈。施雨時， <u>數位雨師</u> 拿出各自的看家法器 <u>大缸、水瓶、提壺</u> 等向人間傾倒雨水。	《大漢氣象——中國漢代畫像藝術展》，頁 92。	人形 (多人) 抱壺
山東嘉祥五老洼祠堂	未錄	未錄	雷電神舉著槌子飛奔在前，風神股著肚子隨後，接著是飛跑的兩位 <u>雨師</u> 。將 <u>雨師</u> 刻畫成一個披著雨具飛跑的農民形象。	《漢畫像石》 ⁹² （圖說山東），頁 65-66。	人形 (多人) 著雨具 飛跑貌
陝西省定邊縣郝灘鄉漢	新-東漢 (9-220年)	墓向北。位於墓室拱頂東	圖中白色獸首仙人為風伯，手持風袋，風從中湧出，風伯北側雲中著綠衣的 <u>雨師</u> 端坐其中。	《中國出土壁畫全集》 ⁹³ 6 陝西上，頁 57。	人形

⁹² 張從軍、李為：《漢畫像石》（濟南：山東美術出版社，2013年），頁 65-66。

⁹³ 徐光冀主編：《中國出土壁畫全集 6 陝西上》，北京：科學出版社，2011年，頁 57。

墓出 土		南部。		
---------	--	-----	--	--

2. 祈雨儀式及祭祀⁹⁴文化之思維考察材料與範圍說明

本研究在取用材料上，不著重以二元角色區分官方、民間施行的祈雨活動，因為不論官、民，在祈雨儀式活動中都有共通的祈求，只是這一請求實際上滿足了不同的需要，正如蒲慕州所言：

民間信仰的信仰者，與他所在的政治、經濟、社會地位的高下也許沒有必然的關係。亦即政治社會上的上層階級的人物，在宗教信仰方面仍可以屬於民間信仰的一份子。……民間信仰與人們的日常生活有較密切的關係，官方宗教的目的在求國家社會的福祉，民間信仰則多半為了自身一己的利益，因此民間信仰與官方宗教的差別也許不在其根本的宇宙觀，而在於他們各自所關心的問題。⁹⁵

從祈雨儀式中觀察，也確然是如此。上位的統治階層與下位的民眾階層之間，並非截然二分、不可跨越的，兩者之間彼此聯繫，甚至可能相互影響。無論上、下階級，可能都存在著祈雨時的共通處，僅是內容和形式的區別而已，所以真正該關注的不是官方、民間的二元角色，而是以其遵循和解釋此一崇拜和祭祀形成的方法和態度上去判斷儀式活動的意涵。且立基於文本材料的限制，在先秦兩漢地方材料不完整的因素下，故本研究僅關注祈雨活動的思維底蘊上。以下按朝代次序說明之：

(1) 殷商時代

本研究擬從殷商時期為始，討論殷商時期的崇祀活動，主要將據甲骨卜辭資料。因甲骨乃是商人溝通鬼神、占卜之方式，且由之舉措，採取相應的行為與祭祀活動。卜辭內容多關乎祭祀、戰爭、田獵、行旅、風雨與吉凶等，其中與神靈和自然現象相關的紀錄，可說是探究該時期崇拜和祭祀活動的重要材料。

⁹⁴ 「祭」最早應是用於對鬼神表達敬愛供奉的儀式中向鬼神敬獻的各種飲食；「祀」最早應是指向鬼神祈禱子祀的儀式。參自白平：〈「祭」、「祀」本義考析〉，收入《古漢語研究》第一期（總第94期）（2012年4月），頁87-90。另外「祀」字自殷周以來，即是祭祀總名，字義無太大的變化；「祭」字在殷代是宗廟祭典專名，至周代則成了祭祀通義、名，且周以降，「祭」、「祀」二字連屬為同義複詞，可以概括一切的祭儀、祭禮，但宗廟獻享多用「祭」名之。參自龍亞珍：《《山海經》山經祭儀初探》（臺北：花木蘭文化出版社，2010年），頁6。故本論文言「祭」。

⁹⁵ 蒲慕州：《追尋一己之福：中國古代信仰的世界》，頁31-32。

然而貞卜文字多是短小的條列文字，且有固定的格套，對於捕捉殷商先民對信仰對象的心態較不易，故尚需關注後代文獻資料一如《尚書·商書》的材料。現存有七篇，多是政府文誥，雖惟多為後人追述的文字，但仍可作為參照的材料。

(2) 周代

在周時期的研究材料，以《尚書》、《周禮》、《禮記》⁹⁶為主，其中多有探尋周代政治制度與精神的線索，也是研究祈雨制度的重要材料。另外《詩經》中亦有祈雨活動的記載，足見雨的需求和與民生與民俗之間的密切關係。另外在春秋戰國的材料，則參照《左傳》所錄之史事與制度，且諸子的論著之中也有對於雨、旱的相關論述，也可做為探討這一時期祈雨思維的材料。

(3) 漢代

秦代國祚短暫，僅十四年，和本研究相關的文獻較為缺乏，故此處歸於漢代一併討論。陰陽五行觀念的興起，反應在秦漢時代，從《呂氏春秋》⁹⁷、《淮南子》，到《春秋繁露》⁹⁸中，甚至對於祈雨儀式活動的時辰、物品、人員等規定有了相當繁瑣的訂制。正史方面諸如《史記》、《漢書》、《後漢書》等，也記載了當時的祈雨與相關政治活動。此外，東漢時期對於祈雨繁瑣與僵化的儀式產生討論與批評，王充在《論衡》中雖反映此一情況，卻仍肯定祈雨的思想精神，以及其背後的文化意義⁹⁹。這些都是推動本研究的基本材料。

3. 材料侷限

本研究以漢代為核心，因為後代自然崇拜的神話很難保持自然崇拜文化中的原生型態，而會與其他崇拜相互變形與轉換，甚至是被其他崇拜所取代。¹⁰⁰也就意味著時間的發展下，各種社會屬性的加入，會使司雨神祇的神性遠離自身的自然特性，與社會文化結合，以滿足人們的生存需求。以漢代為核心，探究祈雨思維及司雨神靈崇拜的文化，乃因後世司雨之神的形象受到釋、道二教的影響，和社會發展而改易的崇拜心態，故暫不納入討論；同時兩漢之雨神崇拜去古未遠，保留了較貼近原始自然崇拜的面貌，故以此時代界定，利於筆者掌握和發揮。

⁹⁶ 版本參自【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年）。

⁹⁷ 版本參自【戰國】呂不韋撰、【漢】高誘注、陳奇猷校注：《呂氏春秋》（上海：上海古籍出版社，2002年）。

⁹⁸ 版本參自【漢】董仲舒撰、賴炎援註釋：《春秋繁露》（臺北：臺灣商務印書館，1987年）。

⁹⁹ 即便未必相信祈雨儀式的效用，其〈明雩篇〉中仍列舉了數條舉行雩祭的理由。

¹⁰⁰ 鄭志明：《中國社會的神話思維》（臺北：古風出版社，1993年），頁78-79。

此外，圖像也是人們表現思維內涵的形式，在不同的圖像呈現上，也可能有不同的特徵；或者對應著創作媒材，也會有不同的面目。甚至可以反映出朝代精神的差異，可以說圖像材料所涉及的範圍十分宏大。本研究以漢代為主要的關懷，故僅以漢代畫像石為研究對象，雖未能對各代的變異有全面的掌握，但有助於對當時代圖像敘事的呈顯深入釐清其特徵。










第二章 先秦兩漢雨及雨神形象

本章首先將探討「雨」字的意涵，並根據其所象之形，進一步了解先民對於「雨」的認知，輔以觀象與占候的角度，釐清「雨」是如何被先民所掌握。再從崇拜的起源觀察，先民對於雨水與生存的連結，且以此為基礎，去探究專司雨水神靈：雨師於傳世文獻中可見的諸多稱名，以期對其文化背景有基礎理解，再輔以漢代畫像石中的雨師形象，了解其中是如何寄寓著先民的觀察，探究對象與指涉事物的連結關係，以期掌握雨神被賦予的特質，以及雨神形象的塑造與發展。

第一節 雨的原始的內涵

一、「雨」的釋義及占候觀念



就現今大氣科學的理解，「雨」乃指自雲中落下的水滴，通常降自兩層雲、高層雲，積雲與積雨雲等，直徑多大於 0.5 公厘，雨絲可辨，又者直徑小於 0.5 公厘，但雨絲仍可見，亦可稱為雨。但若直徑不足 0.5 公厘，降落緩慢，飄浮在空中而無法看見雨絲，但終能降落至地面的，稱作「毛雨」。¹⁰¹


然而「雨」很早就被文字刻劃，由《甲骨文字典》中可見字形各異的「雨」字，如 、、 等¹⁰²，徐中舒注為：「雨象兩點自天而降形，一表天，或省一而為 ，上部之兩點漸與一連而為 ，又變而為 、 ……」，即雨字之形上之「一」的橫劃表示為天，下部的直豎筆劃為雨點絲絲落下之形，整個雨字的字形實是天降雨的生動景象。¹⁰³

¹⁰¹ 劉明揚：《大氣測計學》（臺北：國立編譯館，2001年），頁 54。

¹⁰² 徐中舒：《甲骨文字典》（四川：四川辭書出版社，2014年），頁 1240。

¹⁰³ 張玉金討論「兼類詞」時，指出「兼類」指一個詞經常具備兩類或幾類詞的主要語法功能，而「雨」在甲骨文中經常用作動詞，表示雨水下滴，後來才兼了名詞；或是造字之初雨是用作名詞，表示低下的雨水，後來兼了動詞；或是造字之初雨就是表示兼類詞的。目前雖未能確知為何者，但諸多氣象，如「風」、「雷」、「雪」等，可能都是此類。張玉金：《甲骨文語法學》（上海：學林出版社，2001年），頁 12-13。

金文的「雨」字為，小篆作，是甲骨文字形的繼承與發展。許慎以雨字的字形解釋造字的原理，於《說文解字》：「雨，水從雲下也。一象天，冂

象雲，水霑其間也。凡雨之屬皆從雨。，古文雨。」¹⁰⁴

對雨的觀察與認識，在殷代的甲骨文材料中已有為數可觀的記載，¹⁰⁵其中可知殷人對於雨情遷移方向的認識是很具體仔細的，如「癸卯卜：今日雨？其自東來雨？其自西來雨？其自南來雨？其自北來雨？」¹⁰⁶或是「昃雨自東」、「大雨自南」、「雨自西」、「雨自北」等記載散見其中。¹⁰⁷另外可以其中發現對於雨量以及降雨時間長短的觀察，都是十分細微的。陳柏全研究氣象相關的卜辭，並整理出對於雨況的掌握有「大雨」、「小雨（雨小）」、「烈雨」、「雨疾（疾雨）」、「攸（脩）雨」、「延雨」、「暫雨」、「專（轉）雨」、「及雨」、「正雨」、「順雨」等諸多對於雨況描述的詞彙。¹⁰⁸可以說殷人不僅對於「雨」的分類全面入微，還能精準地表達雨況。

另外，在《說文解字》中更有 52 個字從「雨」之屬，其中相關的自然現象有：「靄（雷）」、「霆」、「電」、「震」、「霽（雪）」、「霰」、「雹」、「霽」、「霾」¹⁰⁹等字，這些現象可能不是直接從屬於「雨」之下，而是與「雨」並舉而出的自然現象，但是由構型上皆從屬於「雨」這一部首，或許可以推知「雨」是這些自然現象的通用符號，也是人們生活最親近而至關重要的。這也可由紀錄「雨」本身現象的文字來看，有「零」、「霖」、「霰」、「霽」、「霽」、「霽」、「霽」等字，記錄了雨的各類狀態，可見先民對雨的認知是非常精細的，在《爾

¹⁰⁴ 【漢】許慎著，【清】段玉裁注：《新添古音說文解字注》（臺北：洪葉文化，2005 年），頁 577。

¹⁰⁵ 「綜觀殷墟甲骨卜辭，其中卜問下雨的辭例極多，這是因為有了足夠的雨水才能夠保證農業生產的收成。殷人常常擔心雨水不足而影響農作物的收成。」宋振豪主編，常玉芝著：《商代宗教祭祀》（北京：中國社會科學出版社，2010 年），頁 79-80。

¹⁰⁶ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第三卷（北京：線裝書局，2010 年），頁 1206，合一二八七〇。

¹⁰⁷ 甲骨文中的「雨」字以及卜雨的資料不可勝數，言「雨」時稱方向者亦極多，參自劉昭民：《中華氣象學史》（臺北：臺灣商務印書館，2011 年），頁 5-6。「那時人們已經習慣於運用東南西北中午個概念來確定空間方位，而且把四方風雨的氣候變化與五個空間方向聯繫起來考察，顯示出古人域用五方概念總括空間整體的意向，同樣包含著整體宇宙觀的萌芽。」參自楊儒賓著，黃俊傑譯：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996 年），頁 314。

¹⁰⁸ 陳柏全：《甲骨文氣象卜辭研究》（臺灣：國立政治大學中國文學系碩士論文，2004 年），頁 8-67。

¹⁰⁹ 鄭慧生認為霾是卷土揚塵的特級大風，在甲骨文中卜霾常與風雨相聯，表示霾為驟雨前的卷地風。鄭慧生：〈甲骨文卜辭所見商代天文、立法與氣象知識〉，《中國古代史論叢》第八輯（福州：福建人民出版社，1983 年），頁 77。

雅·釋天》中，對雨況的描述也十分細緻：「暴雨謂之凍，小雨謂之霖霖，久雨謂之淫。」¹¹⁰這也是反映了「雨」所攜之禍福給人類起居帶來的影響。

王充《論衡·感虛》：「夫雲雨出於丘山，降散則為雨矣。人見其從上而墜，則謂之天雨水也。」¹¹¹董仲舒〈雨雹對〉：「攢聚相合，其體稍重，故雨乘虛而墜」¹¹²、「風多則合速，故雨大而疏；風少則合遲，故雨細而密。」¹¹³對雨有較科學認知。而《黃帝內經·素問·陰陽應象大論》：「地氣上為雲，天氣下為雨。」¹¹⁴中以「氣」的運行來解釋雨的生成，曾子則認為：「天地之氣和則雨」¹¹⁵。另外，當受到陰陽學的影響，更有「陰陽和為雨」的看法。

《易經》取法自然現象，解釋了森羅萬象的道理，其中多處利用了對於「雨」的認識與象徵意義，兼及了具體的形象和事物偏重的抽象概念，也能夠從中發現將「雨」視作是天地的陰陽二氣交互作用而生成的產物，並隱含著陰陽二者相和合的意涵，藉由滋潤萬物的象徵，連結到人事上，多有事成之義。¹¹⁶可見於下表：

周易經傳	內容	說明
乾卦·彖傳	大哉乾元！萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。 ¹¹⁷	「雲行雨施」乃是透過雲氣的飄行，甘霖降於大地，萬物得因雨水的滋潤而不斷變化發展。
乾卦·文言傳	時乘六龍，以御天也。雲行雨施，天下平也。 ¹¹⁸	
屯·彖傳	屯，剛柔始交而難生，動乎險中，大亨貞。雷雨之動滿盈，天造草昧，宜建侯而不寧。 ¹¹⁹	屯卦由上坎下震組成而成，坎為水，震為雷；以坎為雨之象，並以雷雨興動的充盈，比喻創

¹¹⁰ 【晉】郭璞注、【宋】邢昺疏：《爾雅注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊（臺北：藝文印書館，2011年），頁97。

¹¹¹ 【漢】王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），卷五，頁251。

¹¹² 【漢】董仲舒：〈雨雹對〉，收入於【清】嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991年），卷24，頁257-1。

¹¹³ 【漢】董仲舒：〈雨雹對〉，收入於【清】嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991年），卷24，頁257-1。

¹¹⁴ 楊維傑編：《黃帝內經素問譯解》（臺北：台聯國風出版社，1984年），頁43。

¹¹⁵ 【唐】歐陽詢撰；汪紹楹校：《藝文類聚》，〈天部下·雨〉（上海：上海古籍出版社，1999年），頁26。

¹¹⁶ 蔡月娥：〈由〈坎〉卦探析《周易》「習險解難」之道〉，《第三屆中國文哲之當代詮釋學術研討會會前論文集》，國立臺北大學中國語文學系，2007年10月，頁205-254。

¹¹⁷ 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊（臺北：藝文印書館，2011年），頁10。

¹¹⁸ 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁16。

¹¹⁹ 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁21。

		生萬物的混沌之象。
小畜卦·卦辭	小畜：亨。密雲不雨，自我西郊。 ¹²⁰	雲雨象徵陰陽二者相和合，而「密雲不雨」則象徵雲氣密布卻不降雨，表示尚待陰陽兩者相通和。 「既雨既處」則密雲已經降雨，陽剛已被畜止，說明小畜之道窮盡之意。
小畜卦·上九爻辭	既雨既處，尚德載。婦貞厲，月幾望，君子征凶。 ¹²¹	
小畜卦·小象傳	既雨既處，德積載也。君子征凶，有所疑也。 ¹²²	
小畜卦·彖傳	小畜，柔得位而上下應之，曰小畜。健而巽，剛中而志行，乃亨。密雲不雨，尚往也。自我西郊，施未行也。 ¹²³	
睽卦·上九爻辭	睽孤，見豕負塗，之弧。匪寇，婚媾，往遇雨則吉載鬼一車，先張之弧，後說。 ¹²⁴	以遇雨則吉，比喻陰陽交合，和則為雨。
睽卦·小象傳	遇雨之吉，羣疑亡也。 ¹²⁵	
夬卦·九三爻辭	九三，壯于頄，有凶。君子夬夬獨行，遇雨若濡，有愠無咎。 ¹²⁶	「遇雨若濡」指遇到下雨可能沾濕身體，以喻與小人周旋時，可能被其他人誤會。
鼎卦·九三爻辭	鼎耳革，其行塞；雉膏不食，方雨虧悔，終吉。 ¹²⁷	「雨」用以象徵陰陽二者相和合。
小過卦·六五爻辭	密雲不雨，自我西郊。公弋取彼在穴。 ¹²⁸	雨象徵陰陽二者相和合，而「密雲不雨」則象徵雲氣密布

¹²⁰ 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 38。

¹²¹ 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 39。

¹²² 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 40。

¹²³ 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 38。

¹²⁴ 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 91。

¹²⁵ 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 92。

¹²⁶ 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 104。

¹²⁷ 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 113。

¹²⁸ 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 135。

小過卦·小象傳	密雲不雨，已上也。 ¹²⁹	卻不降雨，表示尚待陰陽兩者相通和。
解卦·彖傳	解，險以動，動而免乎險，解。解利西南，往得眾也。其來復吉，乃得中也。有攸往，夙吉，往有功也。天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼，解之時大矣哉！ ¹³⁰	雷雨之作用有潤生萬物之意。
解卦·大象傳	雷雨作，解；君子以赦過宥罪。 ¹³¹	
說卦傳	雷以動之，風以散之，雨以潤之，日以烜之，艮以止之，兌以說之，乾以君之，坤以藏之。 ¹³²	說明八卦的象徵物及其特性，如坎卦為水以雨為其象，象徵滋潤萬物之意。

由上表可以看出「雨」從一種具體物象到抽象化的過程，主要採用了其具有滋潤萬物，以及陰陽通和的意義。除了《易經》關照自然用以解說人事之外，更因為雨影響了可使用的水資源，關係著植物枯榮、動物的來往與生育，故掌握雨澤，了解氣象變化徵候，更可見於典籍之中，其中將日月風雨、雲氣、霜雪霧霾、紅霓，甚至是龍蛇蟲魚五穀的異象作為觀察的對象。《周禮·保章氏》中所載的「（眡祲）以五雲之物辨吉凶、水旱，降豐荒之祲象（物色也，視日旁雲氣之色降下也，知水旱所下之國）以十有二風察天地之和命，乖別之妖祥」¹³³，即是對於企圖藉由觀象進一步掌握氣象和其所影響到災害。¹³⁴雖然這些預測天氣、占測物候的對象不僅僅是針對「雨」，但可展示的是同樣趨吉避凶的願望。

¹²⁹ 【魏】王弼注，【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 204。

¹³⁰ 【魏】王弼注，【晉】韓康伯注【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 93。

¹³¹ 【魏】王弼注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 93。

¹³² 【魏】王弼注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 183。

¹³³ 【漢】鄭玄注，【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊（臺北，藝文印書館，1997 年），頁 406-407。

¹³⁴ 「按眡祲乃當時執掌天文氣象觀測及預報之官吏，《周禮》中稱之為先知之吏，五雲指五種雲色。『風』指教化之意。當時眡祲官之執掌即為觀測雲之變化情況，而從事預測，並掌管各地的教化工作。」劉昭民編著：《中華氣象學史》（臺北：臺灣商務印書館，2011 年），頁 42-44。

就筆者所掌握的現存出土材料，可知殷商時的真人（卜人）觀測自然的記載十分詳盡，涵蓋了風、雨、雷、虹、雹等氣象變化，占測的對象涵蓋了星宿、日、月等天文。至周代執掌占候的之職的是巫史，於文獻中可見巫咸、史佚、萇弘、伯陽父等。其所涉及的職事範圍甚廣，遍及卜筮、祭祀、醫藥與星曆等諸多領域。春秋至兩漢時，陰陽五行、天人感應、災異之說和對物候、氣象的掌握也起了指導作用，並有了相關的占候物候之書。¹³⁵對於農耕文明特徵的古代中國，觀測與預報晴雨的氣象，積累許多經驗是必然的。現在可知的先民占測降雨的材料相當豐富，例如《易飛候》中即有占測降雨的資料，¹³⁶崔寔《農家諺》當中有〈晴雨占〉，¹³⁷《師曠占》¹³⁸等，其中卻並不僅限於農書。

先民秉著對自然現象的觀察，發現在降雨前夕，鄰近水邊的昆蟲、動物較活躍，所以凡蟲蛇鳥獸一類習倚水而居處的動物，都易和雨水的與測聯繫，甚或有可能被視作祈雨對象。在商代卜辭中可見向「虵」祈雨的內容：

燎於虵，有雨。¹³⁹（合集 1140 正）

貞，呼舞于虵。¹⁴⁰（合集 1140 正）

¹³⁵ 《漢書·藝文志》中所著錄文獻甚多，據其書目，可知有《泰壹雜子雲雨》、《國章觀霓雲雨》、《請雨止雨》等諸書與「雨」的氣象占測相關。

¹³⁶ 「漢武帝時之方士京房氏乃占風雨，解災異之名家，著有《易飛侯》和《易傳》等書，《易非侯》內有〈雨占〉一卷，其中有云：『凡候雨，以晦朔望雲漢，四塞者，皆當雨。如斗牛彘，當雨暴。有異雲如水牛，不三日大雨。黑雲如群羊，奔如飛鳥，五日必雨，如浮船，皆雨。北斗獨有雲，不五日，必雨。四望月，五四必雨，雲如兩人提鼓持桴，皆為暴雨。』按上文中所言雲如斗牛彘，如水牛，可能即為積狀雲，故將有大暴雨。黑雲如群羊，奔如飛鳥，可能即今之層積雲和碎狀雲，乃雨徵也。而雲如桴軸，可能即莢狀高積雲也，表示空氣不穩定，故可兆雨。雲如浮船，如兩人提鼓持桴，可能指積雨雲中之砧狀雲，乃大雷暴雨之徵也。北方有雲，乃暖鋒前之兆，不五日，鋒面將將過境，故必雨。」劉昭民編著：《中華氣象學史》（臺北：臺灣商務印書館，2011年），頁45。

¹³⁷ 「中國先民對於候風和候雨之經驗，至東漢時已更加地豐富，此可於《四民月令》農家諺之〈晴雨占〉中見之。……『日沒胭脂紅，無雨也有風。乾星照濕土，明日依舊雨。雲行東，車馬通。雲行西，馬濺泥。雲行南，水漲潭。雲行北，好曬麥。未雨先雷，船去步歸。鴉浴風，鵲浴雨。春甲子雨，乘船入市。夏甲子雨，赤地千里。秋甲子雨，禾頭生耳。冬甲子雨，雨雪飛千里。上火不落，下火滴沔。黃梅寒，井底乾。稻麥雨澆，麥秀風搖。雨打梅頭，無水飲牛。黃梅雨未過，冬青花未破。冬青花已開，黃梅雨不來。舶棹風雲起，旱魃深歡喜。』」劉昭民編著：《中華氣象學史》，頁61-62。

¹³⁸ 「《師曠占》係後人依託者，非師曠所撰……成書時間必在春秋以後，東漢以前。……『占雨候月之雨多少，入月一日二日三日，月色赤黃者，其月少雨，月色青者，其月多雨，常以五卯日候西北有雲如群羊者，即有雨至矣。日上有冠雲，大者即雨，小者少雨。』」劉昭民編著：《中華氣象學史》，頁61-62。」

¹³⁹ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》，頁189，一一四〇正。

¹⁴⁰ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》，頁189，一一四〇正。

向虫進行舞祭祈雨，並向虫施行療祭，有下雨。這類較小的動物各代略異，通常較不具神異色彩，常常在祭祀之中被更換。《焦氏易林·震之蹇》：「蟻封穴戶，大雨將集」¹⁴¹觀察了螞蟻的習性和降雨的關聯，這一記載也同見於《東觀漢記》之中。¹⁴²可知對於昆蟲和降雨之間的認識在古代已有所累積。

再如《詩經·豳風·谷風》中的「我來自東，零雨其濛，鸛鳴於垤，婦歡於室。」¹⁴³其中鸛是一種好水性的鳥類，天將雨便會長鳴。《孔子家語·辯政》亦有相似的記載，其中一種名為「商羊」的一足鳥，在大雨成災之前，會舒翅舞蹈：

齊有一足之鳥，飛習於公朝，下止於殿前，舒翅而跳。齊侯大怪之，使使聘魯問孔子。孔子曰：「此鳥名曰商羊，水祥也。昔童兒有屈其一腳，振訊兩眉而跳且謠曰：『天將大雨，商羊鼓儻。』今齊有之，其應至矣。急告民趨治溝渠，脩隄防，將有大水為災。」

同樣的記述另見《說苑》中見「商羊」：的解釋

齊有飛鳥一足來下，止於殿前，舒翅而跳，齊侯大怪之，又使聘問孔子。孔子曰：「此名商羊，急告民趨治溝渠，天將大雨。」於是如之，天果大雨，諸國皆水，齊獨以安。孔子歸，弟子請問，孔子曰：「異時小兒謠曰：楚王渡江得萍實，大如拳，赤如日，剖而食之，美如蜜。此楚之應也。兒又有兩兩相牽，屈一足而跳，曰：天將大雨，商羊起舞。今齊獲之，亦其應也。夫謠之後，未嘗不有應隨者也，故聖人非獨守道而已也，睹物記也，即得其應矣。」¹⁴⁴

其中孔子藉著淵博知識，解開齊侯的疑問，並勸其修築水利設施以防備風雨來襲，這之中關鍵的徵兆便是「商羊」，文獻中提及了商羊為鳥的形象，其為一足鳥能預知陰雨，天若快要下雨，則會飛鳴、起舞，故可以藉由觀察其動作，預知天知將雨。¹⁴⁵在《說文解字》中可見：「鷦，知天將雨鳥也。」¹⁴⁶鷦鳥為赤足黃羽的

¹⁴¹ 【漢】焦延壽，徐傳武、胡真校點集注：《易林彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁1895。

¹⁴² 【東漢】劉珍等注；吳樹平校注：《東觀漢記校注》（鄭州：中州古籍出版社，1987年），頁887。「沛獻王輔善京氏易。永平五年，京師少雨。上御雲台，自卦以《周易林》占之。其父曰：『蟻封穴戶，大雨時至』。上以問輔，輔上書曰：『蹇，艮下為山，坎上為水。山雲為蟻居，知雨將至，故以蟻為興。』」

¹⁴³ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊（臺北，藝文印書館，1993年），頁295-296。

¹⁴⁴ 【漢】劉向著，盧元駿註譯：《說苑》（臺北：商務印書館，1988年），頁636。

¹⁴⁵ 「獨足，文身赤口，不吃稻粱，聲如人嘯，天將雨，則鳴且舞。」劉昭民編著：《中華氣象學

大鳥，因為具有感知降雨的特性，在求雨儀式「皇舞」之中，便由巫者佩戴鷩鳥的羽毛所製成的冠帽以祈求降雨。¹⁴⁷

《淮南子》之中不乏物候方面的記載，如：「朱鼈浮於水上，必大雨。」「天且雨也，魚已噉噉。」「黑蜃神虬，潛泉而居，將雨則躍。」等，皆是根據水底的動物對天雨的反應判斷降雨與否，

關於水旱徵兆相關的物怪形象，以《山海經》之中的記載最為詳備，可見蛇、鳥、魚、豬等，整理如下：

形象	出處	內文
蛇	西山經	有蛇焉，名曰肥蠃，六足四翼，見則天下大旱。 ¹⁴⁸
	北山經	有蛇一首兩身，名曰肥遺，見則其國大旱。 ¹⁴⁹
		是有大蛇，赤首白身，其音如牛，見則其邑大旱。 ¹⁵⁰
	中山經	其中多化蛇，其狀如人面而豺身，鳥翼而蛇行，其音如叱呼，見則其邑大水。 ¹⁵¹
		其中多鳴蛇，其狀如蛇而四翼，其音如磬，見則其邑大旱。 ¹⁵²
鳥	南山經	有鳥焉，其狀如梟，人面四目而有耳，其名曰顛，其鳴自號也，見則天下大旱。 ¹⁵³
	西山經	有鳥焉，其狀如翟而赤，名曰勝遇，是食魚，其音如錄，見則其國大水。 ¹⁵⁴
		有鳥焉，其狀如鳧，而一翼一目，相得乃飛，名曰蠻蠻，見則天下大水。 ¹⁵⁵

史》，頁 26-27。

¹⁴⁶ 【漢】許慎著，【清】段玉裁注：《新添古音說文解字注》，頁 154。

¹⁴⁷ 詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（江蘇：江蘇古籍出版社，1992 年），頁 284。

¹⁴⁸ 袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2014 年），頁 22。

¹⁴⁹ 袁珂：《山海經校注》，頁 78。

¹⁵⁰ 袁珂：《山海經校注》，頁 98。

¹⁵¹ 袁珂：《山海經校注》，頁 122。

¹⁵² 袁珂：《山海經校注》，頁 122。

¹⁵³ 袁珂：《山海經校注》，頁 18。

¹⁵⁴ 袁珂：《山海經校注》，頁 50。

¹⁵⁵ 袁珂：《山海經校注》，頁 42。

		鼓亦化為駿鳥，其狀如鷓，赤足而直喙，黃文而白首，其音如鷓，見即其邑大旱。
		有鳥焉，其狀如鴉而人面，蝮身犬尾，其名自號也，見則其邑大旱。 ¹⁵⁶
	中山經	神計蒙處之，其狀人身而龍首，恒遊于漳淵，出入必有飄風暴雨。 ¹⁵⁷
魚	南山經	其中有鱒魚，其狀如鮒而彘毛，其音如豚，見則天下大旱。 ¹⁵⁸
	西山經	羸魚，魚身而鳥翼，音如鴛鴦，見則其邑大水。 ¹⁵⁹
	東山經	其中多鱗魚，其狀如魚而鳥翼，出入有光，其音如鴛鴦，見則天下大旱。 ¹⁶⁰
	大荒西經	有魚偏枯，名曰魚婦。顓頊死即復蘇。風道北來，天乃大水泉，蛇乃化為魚，是謂魚婦。顓頊死即復蘇。 ¹⁶¹
豕	東山經	有獸焉，其狀如彘而人面，黃身而赤尾，其名曰合窳，其音如嬰兒。是獸也，食人，亦食蟲蛇，見則天下大水。 ¹⁶²
	西山經	丹水出焉，東南流注于洛水，其中多水玉，多人魚。有獸焉，其狀如豚而白毛，大如笄而黑端，名曰毫彘。 ¹⁶³
鹿	中山經	有獸焉，其狀如白鹿而四角，名曰夫諸，見則其邑大水。 ¹⁶⁴
〈海外東經〉：兩師妾在其北，其為人黑，兩手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。一曰在十日北，為人黑身人面，各操一龜。 ¹⁶⁵		

¹⁵⁶ 袁珂：《山海經校注》，頁 65。

¹⁵⁷ 袁珂：《山海經校注》，頁 153。

¹⁵⁸ 袁珂：《山海經校注》，頁 17。

¹⁵⁹ 袁珂：《山海經校注》，頁 63。

¹⁶⁰ 袁珂：《山海經校注》，頁 115。

¹⁶¹ 袁珂：《山海經校注》，頁 416。

¹⁶² 袁珂：《山海經校注》，頁 115。

¹⁶³ 袁珂：《山海經校注》，頁 25。

¹⁶⁴ 袁珂：《山海經校注》，頁 124。

¹⁶⁵ 袁珂：《山海經校注》，頁 263。

順應著自然節律和天道運行的狀況，物候標記著季節、時令、農時的條件，¹⁶⁶由《山海經》中對物候與水旱現象的觀察，可整理出其中見則天下或其邑大旱者有肥蠃、鳴蛇、駿鳥、鱒魚、鱗魚；大水者有化蛇、顛、胜遇、蠻蠻、羸魚、合窳、毫彘。這些物怪形象時常是複合形式的，且未必同一類就對應著大水或大旱，又尤以蛇魚之類為最多。藉由觀察這些動物和大水、大旱的氣象聯繫，除了對物類的細密認識之外，都是出自於對降水的關懷。

對於動物的習性或是其它特徵與降雨的聯繫，除了《山海經》以外，在其他的典籍中，也同樣因為認識到這些動物與水澤有著密切的關係，進一步也會在文本中將牠們同水旱的異象聯繫起來，如：

《詩經·小雅·漸漸之石》：有豕白蹄，烝涉波矣。月離於畢，俾滂沱矣。¹⁶⁷

《左傳·襄公二十二年》：深山大澤實生龍蛇。¹⁶⁸

《春秋繁露·求雨》：春旱求雨……巫聚蛇八日。¹⁶⁹

《易林·大過之升》：蛤蟆羣坐，從天請雨，應時輒與，得其願所。¹⁷⁰

《述異記》：十旬不雨，遣祭天神，金魚躍出而雨降。¹⁷¹

這包括了魚、蛇、豕、蛙類的物候特徵，甚至進一步運用在請雨的儀式上。其次易根據日月星辰的變化觀察，通過天象改易或其徵象，進行對降雨的掌握，如《師曠占》中：「日上有冠雲，大者即雨，小者少雨」¹⁷²、《詩經·小雅·漸漸之石》：「月離於畢，俾滂沱矣」¹⁷³、《尚書·洪範》：「星有好雨」¹⁷⁴、「月之從星，

¹⁶⁶ 劉宗迪認為《山海經》中保有月令、歲時、曆法與習俗等材料。相關論述可見氏著：《失落的天書——《山海經》與古代華夏世界觀》（北京：商務印書館，2006年）。

¹⁶⁷ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊，頁525。

¹⁶⁸ 【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊（臺北：藝文印書館，2007年），頁592。

¹⁶⁹ 【漢】董仲舒撰、賴炎元註釋：《春秋繁露》（臺北：臺灣商務印書館，1987年），頁399。

¹⁷⁰ 【漢】焦延壽，徐傳武、胡真校點集注：《易林彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁1071。

¹⁷¹ 轉引自【宋】李昉等奉敕編：《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，2011年），頁4290-2。

¹⁷² 轉引自【宋】李昉等奉敕編：《太平御覽》，頁181-2。

¹⁷³ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十

則以風雨（注曰：月經於箕，則多風，離於畢，則多雨）」¹⁷⁵表現時人當已習用日月星辰等天象作為參照，或觀察其物象，或者藉由彼此的位置判斷有雨與否。

「雨」所引發的大旱、大水，對古人的生活影響甚鉅，因為降雨和農業生產活動的關係密切，少雨成旱、大雨成澇，兩種都會造成災害，在農耕文明的背景之下，人們注重於觀測、預報晴雨的氣候、氣象關係，也積累了豐富的經驗，同時亦會根據動物的活動和行為了解天氣的變化狀況，利用鳶飛魚躍的改易狀態、豕、蛇、蛤蟆等動物的遷徙行為，或親近水澤的生物的舉措應對來了解自然條件的變化情形；甚至是以自身的身體變化來預測天氣的變化。¹⁷⁶但是在占候以預測災害的發生之外，在災害發生後，也會相應的救助手段。

二、旱澇之災及其救助措施

從現存出土材料，可推知殷代先民對雨與農業的密切關係已有認識，這可從「年」探索如：「貞，帝令雨，弗其足年？帝令雨，足年？」¹⁷⁷當未知天帝是否降雨的時候，又或者降雨可能導致災害時，就易尋求神祇祈年以求雨。而祈年求雨的神祇對象涉及了河、嶽等山川之神，或是先王等祖先神，求其致雨，以保證年成的豐收。¹⁷⁸

《詩經》反映了西周的社會生活，如《詩經·小雅·信南山》中可見下雨能「生我百穀」的詩句¹⁷⁹，《左傳》：「如百穀之仰膏雨焉」¹⁸⁰，因為雨澤與作物的生長相關。向柏松在《中國水崇拜》一書中指出，水崇拜的原始意涵有二，一是祈雨祈求豐年，二是祈生殖繁衍；祈雨以求豐年引申出求吉祥，再由求吉祥引申出驅邪，由驅邪引伸出治病，又由求吉祥與驅邪共同引申出顯吉凶、辨是非的

三經注疏》第二冊，頁 525。

¹⁷⁴ 【西漢】孔安國，【唐】孔穎達疏：《尚書注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊（臺北，藝文印書館，1993 年），頁 178。

¹⁷⁵ 【西漢】孔安國，【唐】孔穎達疏：《尚書注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 178。

¹⁷⁶ 「天將陰雨，人之病為先動，是陰相應而起也；天將陰雨，又使人睡臥者，陰氣也。」摘自【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁 331。

¹⁷⁷ 陳年福：《殷墟甲骨文羣釋全編》第二卷（北京：線裝書局，2010 年），頁 974，合集一〇—三九。

¹⁷⁸ 張家國：《中華占候術》（臺北：文津出版社，1995 年），頁 198。

¹⁷⁹ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊，頁 461。

¹⁸⁰ 【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊（臺北：藝文印書館，2007 年），頁 585。

功能。¹⁸¹此誠反映了雨水的重要功能，也是對於它生養百穀的依賴，甚至是對雨水的期待。

然而自然條件未必能回應這個期待，陳業新根據《史記》、《漢書》、《後漢書》等著作，統計了在兩漢時期的旱災多達 112 次，在諸多災害之中居冠。進一步細分旱災的發生時間，可見春夏之交是好發時期，此外就發生的地區來看，旱災的發生以北方為主。¹⁸²而由水災於兩漢的發生計有 108 次，其中明確指出因霖雨歷時甚久，或者是因驟雨而發生的水泛災害，和降水相關者占了其中一半，且好發於夏、秋季。¹⁸³

分述水旱災害的狀況，則夏、秋二季因為氣候條件，雨水較豐沛，易造成水災的季節。¹⁸⁴好發處多在黃河的下游區域，¹⁸⁵且山東地區最為多。¹⁸⁶按中國地勢的情形，由西北向東南的走勢，受氣候條件的季風吹拂，加諸地勢較低，黃河的中下游正是雨水聚積處，又潮汐影響，造成排水的困境，故成為水患之最。旱季的發生則以夏季為主，春秋二季為次。¹⁸⁷旱災的發生地點同樣以山東地區的次數為最多。¹⁸⁸但是旱災的持續時間通常較水災長，從春天開始的雨量若不充足，就會影響到農作物的播種，這個情況持續到夏天，雨水的缺乏若仍然未緩解，莊稼便無法生長。

水旱的發生時常會造成重大災害，除了舉行祈雨禱晴的儀式之外，亦可見救災的行動。相關資料於漢代以後較完備，其原因可能與經濟和政治發展相關。¹⁸⁹主要措施可區分為三類型：

¹⁸¹ 向柏松：《中國水崇拜》（上海：上海三聯書店，1999 年），頁 39。

¹⁸² 陳業新：《災害與兩漢社會研究》（上海：上海人民出版社，2004 年），頁 10-16。

¹⁸³ 陳業新：《災害與兩漢社會研究》，頁 16-32。

¹⁸⁴ 秦漢間的水災多集中在夏秋兩季，除了沒有具體月份的 35 次統計，夏秋兩季和五月至十月之間的水災總數為 73 次，超過了秦漢水災的六成，這也是中國氣候條件的特徵。郁高強：《秦漢水旱災害及救助措施》（蘭州：蘭州大學碩士學位論文，2009 年），頁 29。

¹⁸⁵ 段偉：《禳災與減災：秦漢社會自然災害應對制度的形成》（上海：復旦大學博士學位論文，2008 年），頁 27-28。

¹⁸⁶ 將秦漢的地域特點和控制區域劃分為山東、山西、江南、巴蜀和西北五個區域，統計水災發生頻率至高者為山東，佔 126 次統計數據中的 81 次，超過六成，是秦漢時期水災最多的地區。統計資料參自郁高強：《秦漢水旱災害及救助措施》（蘭州：蘭州大學碩士學位論文，2009 年），頁 32。

¹⁸⁷ 秦漢旱災的發生季節多在春、夏、秋三季。春季及二、三、四月發生旱災次數統計為 26；夏季及五、六、七月旱災次數統計為 48 次。統計資料參自郁高強：《秦漢水旱災害及救助措施》（蘭州：蘭州大學碩士學位論文，2009 年），頁 33。另外，西漢時期旱季以夏季為主，春、秋二季次之；東漢時期同樣以夏季為旱季之最，惟春旱略多於秋旱。冬旱發生於兩旱的機會較少。統計資料參自段偉：《禳災與減災：秦漢社會自然災害應對制度的形成》（上海：復旦大學博士學位論文，2008 年），頁 33。

¹⁸⁸ 此統計成果參自郁高強：《秦漢水旱災害及救助措施》（蘭州：蘭州大學碩士學位論文，2009 年），頁 36。

¹⁸⁹ 李雅雯：《無「雨」問蒼天——上古秦漢之祈雨儀式及其思想底蘊》（新竹：國立清華大學歷史

- (一) 預防：包含建設農業的措施、興修水利設備、設立倉儲制度、入粟補吏等。
- (二) 救災：涵蓋賑濟錢糧、施粥、收埋骸骨等。協助解決災民生死的困境。
- (三) 補救：主要是減少賦稅、假民公田、借貸、節約、禁釀酒、移民就穀等。目的是恢復百姓的生產能力。

此外政府還會有安撫百姓的措施，如：下詔罪己、舉直言者、收責害吏、減省刑罰等，雖與救災不相關，但足以減少人民的怨懟情緒，降低官民的衝突。

第二節 文獻中的雨師

先秦兩漢的人對於天象和「雨」的關注，除了物候之外，亦有以「雨」為名的神祇，本節梳理雨師的相關文獻，期能對雨師的文化背景有了基本的了解，並總結漢代畫像石中的雨師形象，以見漢代「雨神」的形象異同及文化意涵。

一、雨師之稱名

對於雨神的崇祀起源甚早，春秋戰國以來，雨神逐漸集中起來，並稱為「雨師」，在筆者所掌握的現存文獻中，於戰國後期已可見將雨神稱為「雨師」：

《韓非子·十過》：「昔者黃帝合鬼神於泰山之上，駕象車而六蛟龍，畢方並轄，蚩尤居前，風伯進掃，雨師灑道。」¹⁹⁰

其中雨師是黃帝的扈從之神，為群神之出行隊伍中的一部分，職司為降雨，功能是以細雨灑道，提供群神出行隊伍一個聖潔的出行空間。另外在戰國後期或漢代的文獻材料中，可以發現雨神有著受祭祀的地位：

《周禮·春官·大宗伯》：「以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日、月、星、辰，以槱燎祀司中、司命、飆師、雨師，以血祭祭社稷、五祀、五嶽，以貍沈祭山林、川澤、以副辜祭四方百物，以肆獻裸享先王，

研究所一般史組碩士論文，2004年），頁103。

¹⁹⁰ 【戰國】韓非子，陳奇猷校注：《韓非子》（北京：中華書局，1958），頁172。

以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。」¹⁹¹

秦漢以來「雨師」即納入國家祀典中，而其中稱「師」不稱「神」，據《易·師卦》：「師者，眾也。」¹⁹²意即「師」為「多」之義，這也和降雨時細密而廣布的特徵相符。《風俗通義·祀典》在此基礎上說明：

師者，眾也。土中之眾者莫若水。雷震萬里，風亦如之。至於太山，不崇朝而遍雨天下，異於雷風，其德散大，故雨獨稱師也。¹⁹³

以其「土中之眾者莫若水」、「其德散大」故「雨」獨能以「師」為名。而雨水的滋潤足以「養成萬物，有功於人，王者祀以報功也」¹⁹⁴，使得雨神享有受祀的地位，然而祭祀「雨神」不以「雨」本身為祭祀對象，而有相關神祇執掌降雨，也不僅只是利用抽象的方位來示意雨神的存在。後代的文獻中也多用「雨師」之名，「雨師」為歷代奉祀雨神的統稱。其具體的名稱因時因地而有異，內涵有時也不同，關乎「雨師」的身分，主要說法有四：其一，雨師為畢星；其二，雨師為屏翳；其三，雨師為玄冥；其四，雨師為赤松子。

目前可掌握的傳世文獻中，最早紀錄「雨師」者為《山海經》，其中有兩則提到「雨師妾」，其中〈海外東經〉：

雨師妾在其北，其為人黑，兩手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。一曰在十日北，為人黑身人面，各操一龜。¹⁹⁵

值得注意的是該文獻中名為「雨師妾」而手操龜蛇，這已見與「水」的連結密切。歷來關於「雨師妾」的解釋有兩種，其一為郝懿行與袁珂主張的「國名」，其二為郭璞《圖讚》所注的「雨師之妾」，前者較為廣為採用。雨師妾國人操蛇之形象，來源於古人認為「蛇」有管控水的神力，因此雨師妾和「水」有內在的連結，是

¹⁹¹ 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁273。

¹⁹² 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁187。

¹⁹³ 【漢】應劭：《風俗通義》（臺北：藝文印書館，1966年），卷八，頁3-1。

¹⁹⁴ 【漢】應劭：《風俗通義》（臺北：藝文印書館，1966年），卷八，頁2-2。

¹⁹⁵ 袁珂：《山海經校注》，頁263。

為求雨、止雨的巫。¹⁹⁶劉宗迪在這樣的詮釋基礎上進一步分析，並指出雨師妾與黑齒國二者形象相似，當是配偶神，同時由其操蛇的形象，認為和祈雨的儀式有一定的連結，也可能是儀式中以蛇祈雨的女巫。¹⁹⁷

另外同樣在《山海經》中的〈大荒北經〉所記載的「雨師」即為專司下雨之神：

應龍畜水，蚩尤請風伯、雨師，縱大風雨。黃帝乃下天女曰魃。雨止，遂殺蚩尤。¹⁹⁸

此文獻材料中，「雨師」為專司降雨的神祇，並且和「風伯」並行，兩者共施行了規模甚大的風雨，與蚩尤為伍；此「雨師」呈現出縱大雨以自然的破壞力，助蚩尤攻打黃帝的形象，和前述的其他典籍中不同，是具戰爭功能的特殊面目，可能在傳述系統上有所差異。

二、雨師之異名

作為氣象神的「雨神」，會因地區與民族的不同，表現多元的現象。¹⁹⁹雨師又稱為「屏翳」，又稱為「萍」、「屏」或「屏號」。屈原《楚辭·天問》：「萍號起雨，何以興之。」²⁰⁰即是以人物為雨神者，王逸注曰：「萍，萍翳，雨師名也；號，呼也。」²⁰¹意即雨師「萍」呼號則興雲起雨。

¹⁹⁶ 如《淮南子·齊俗》：「犧牛粹毛宜於廟牲。其於以致雨不若黑蜮。」注：「黑蜮，神蛇潛於淵能興雲雨。」【漢】劉安著，【漢】高誘注：《淮南鴻烈解》（北京：中華書局，1989年），頁3-2

¹⁹⁷ 「黑齒國和雨師妾，一男一女，形象相似，動作相同（皆使蛇，蛇皆一青一赤），表明兩者是一對密不可分的配偶神。兩者夾扶桑樹，比肩而立，與扶桑樹構成一個密不可分的整體場景。如上所述，扶桑一十日是春分測日的表木，表明由黑齒國、扶桑樹、雨師妾構成的整個場景是春分一活動的反應。『雨師妾』之名，則暗示這整個場景是一場春社祈雨儀式。……『雨師妾』當即於仲春祭社儀式上以蛇祈雨之女巫。」劉宗迪：《失落的天書——《山海經》與古代華夏世界觀》（北京：商務印書館，2006年），頁323-326。

¹⁹⁸ 袁珂：《山海經校注》，頁430。

¹⁹⁹ 雨師的信仰有極大的區域和時代的差異，就前者而言，可區分為南北二大系統，北方以星宿為雨師，南方則以屏翳為雨師，但由於以自然物星宿作為雨師的信仰未能與人格化神作為雨師的信仰匹敵，所以後來人神化的雨師較多。參自喬繼堂：《中國人的偶像崇拜》（臺北：百觀出版社，1993年），頁101。

²⁰⁰ 【宋】洪興祖：《楚辭補注》（北京：中華書局，2000年），頁101。

²⁰¹ 【宋】洪興祖：《楚辭補注》，頁101。

郭璞注《山海經·海外東經》之「兩師妾」為「兩師謂屏翳也」²⁰²，忽略了對「妾」一字的詮釋空間，將「兩師妾」與「兩師」混為一體。同時並未言明其具體形貌，尚須更多材料才能辨識其為人神或是自然神的身分。但仍由此可知「兩師」另有「屏翳」、「萍翳」之名。然「屏翳」一詞並非專指兩師，也用於指稱「雷神」²⁰³、「雲神」²⁰⁴或「風神」²⁰⁵，可說是較廣泛的名稱。

尚有一說法稱兩師為「畢星」²⁰⁶乃是和風伯為「箕星」²⁰⁷之並稱，其中或有根據對自然現象的觀察，並將天象與農業活動結合，稱兩師為二十八宿中西方七宿之「畢星」，據《詩經·小雅·漸漸之石》所載：「月離於畢，俾滂沱矣。」²⁰⁸在《尚書·洪範》：「星有好風，星有好雨。」²⁰⁹孔安國注：「箕星好風，畢星好雨。」²¹⁰或由鄭玄注《周禮·大宗伯》之「以禋燎祀司中、司命、風師、雨師」為「兩師，畢也。」²¹¹此與《風俗通義·祀典》注：「兩師者，畢星也。」相合，即可見兩師為畢星的說法，且得以確定兩師已經被納入國家祀典之中。蔡邕〈獨斷上〉：「兩師，畢星也，其象在天，能興雨。」²¹²則「畢星」為「兩師」。

另有以北方之神「玄冥」為兩師，此據《風俗通義·祀典》：「春秋左氏傳說：『共工之子，為玄冥之師』、『鄭大夫子產禳於玄冥』兩師也。」²¹³此處言「玄冥」在《左傳》中載為少皞之子，是主刑殺的北方之神，或因北方屬水，又因水和雨性質相類，故予其「雨神」之職，這說法可能和五行說相關；漢人將五

²⁰² 《山海經·海外東經》：「兩師妾在其北」，郭璞云：「兩師謂屏翳也。」僅解釋了「兩師」，未解釋「兩師妾」。袁珂：《山海經校注》，頁 263。

²⁰³ 《史記·司馬相如傳》：「時若菱菱將混濁兮，召屏翳誅風伯而刑兩師。」韋昭注：「屏翳，雷神也。」【漢】司馬遷撰，【劉宋】裴駟集解，【唐】司馬貞索引，【唐】張守節正義：《史記》（臺北：鼎文書局，1981年），頁 3060。

²⁰⁴ 王逸注：「雲中君，雲神，豐隆也，一曰屏翳。」【宋】洪興祖：《楚辭補注》，頁 59。

²⁰⁵ 曹植〈洛神賦〉：「屏翳收風，川后靜波。」「屏翳，李注：『王逸《楚辭注》曰：屏翳，兩師名。虞喜《志林》曰：韋昭云：屏翳，雷神。喜云兩師。然說屏翳者雖多，並無明據。曹植《誥洛（咎）文》曰，河伯典澤，屏翳司風。植既皆為風師，不可引他說以非之。』朱琦《文選集釋》：『余疑宋玉《風賦》：風起於青萍之末。萍即萍也。《天問》之萍一作萍，以為風師者，當出於此號。字本讀平，作虛用。王注號呼也，然風可云號，雨不能云號。蓋謂風之號而起雨，則屈子之意，亦正指風。屏與萍同聲相通，似屏翳為風師近是。』，【三國魏】曹植著，趙幼文校注：《曹植集校注》（北京：中華書局，2016年），頁 432。

²⁰⁶ 畢星為二十八星宿中西方七宿之第四宿。

²⁰⁷ 箕星為東方七宿最末宿。

²⁰⁸ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊，頁 525。

²⁰⁹ 【西漢】孔安國，【唐】孔穎達疏：《尚書注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁 178。

²¹⁰ 【西漢】孔安國，【唐】孔穎達疏：《尚書注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 178。

²¹¹ 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁 273。

²¹² 【漢】應劭：《風俗通義》，卷八，頁 3-1。

²¹³ 【漢】應劭：《風俗通義》，卷八，頁 3-1。

行和五方相配，五行中的水，其位在北，水屬陰，而北方又是陰之極；同樣載於《風俗通義·祀典》：「丑之神為雨師，故以巳丑日祀雨師於東北。」²¹⁴其中「丑」的解釋，可見《史記·律書》：「丑者，紐也。言陽氣在上未降，萬物厄紐未敢出也。」²¹⁵而祀於東北而非正北，可能與此相關：「陽氣始出東北而南行，就其位也；西轉而北入，藏其休也。」²¹⁶意即陰陽二氣孕於北方，東北始分，因此一年之中陰陽在北方至東方運行的途徑上呈現相融的姿態，所以雨師居北位，而祀於東北，這與祈求陰陽二者和合而嘉雨繁盛的目的相關。

另外於緯書《龍魚河圖》之中載有太白星精化為雨師之說：

天太白星主兵，其精下為雨師之神。²¹⁷

其中認為太白星君是主掌戰事的神靈，而雨師是其精所下之神。這個說法承繼了前述中雨師為助戰之將的形象。而相較於原始的自然崇拜，道教的產生使得雨師有了更多元的面目，其認為雨師是龍、商羊的動物形象，或者是稱為赤松子的仙人。如：

辰日稱雨師者，龍也。²¹⁸

「雨師神」，商羊是也。商羊神鳥，一足，能大能小，吸則溟渤可枯，雨師之神也。²¹⁹

龍出現伴隨著雲雨，而商羊更是「知雨之物」於天雨前會以一足鼓舞²²⁰，都是與晴雨相關，或者能預知陰雨變化的物類，故由此和雨師縱大風雨的形象有所連繫。

稱「赤松子」為雨師的說法，在道教經典中並非單一例，其中《列仙傳》的文獻更視之為得道成仙的高人，且更進一步與西王母有一連結：

²¹⁴ 【漢】應劭：《風俗通義》，卷八，頁 3-1。

²¹⁵ 【漢】司馬遷撰，【劉宋】裴駰集解，【唐】司馬貞索引，【唐】張守節正義：《史記》（臺北：鼎文書局，1981 年），頁 2145。

²¹⁶ 【漢】董仲舒撰、賴炎元註釋：《春秋繁露》（臺北：臺灣商務印書館，1987 年），頁 305。

²¹⁷ 引自【宋】李昉等奉敕編：《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，2011 年），頁 4046。

²¹⁸ 【晉】葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，2012 年），頁 304。

²¹⁹ 作者不詳，【清】葉德輝校勘：《三教源流搜神大全》，收入《道教文獻》第 12 冊（臺北：丹青圖書有限公司，1983 年），頁 334。

²²⁰ 「商羊者，知雨之物也，天且雨，屈其一足起舞矣。」【漢】王充撰、黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990 年），頁 650。

赤松子者，神農時雨師也。服水玉以教神農，能入火自燒。往往至崑崙山上，常止西王母石室中，隨風雨上下。炎帝少女追之，亦得仙，俱去。至高辛時，復為雨師。今之雨師本是焉。眇眇赤松，飄飄少女。接手翻飛，泠然雙舉。縱身長風，俄翼玄圃。妙達巽坎，作範司雨。²²¹

赤松子在此文獻當中，是神農時具有神力「能入火自燒」，並「隨風雨上下」的仙人。王青認為「赤松子為雨師，大約就是主持祈雨儀式的巫師，負責人神交通，將民意上告、天意下達，後演變為神靈，所以有了『隨風雨上下』的奇異功能。」²²²同時指出該文獻中赤松子「入火自燒」的認識，和燎祭、焚巫求雨的祈雨或止雨目的相關，而赤松子正是祈雨不致，自焚求雨而不幸隨煙氣而上升的求雨巫師。²²³

又《歷代神仙通鑑》有〈救亢陽赤松施雨〉的書寫：

神農設教惟重農事宣登穀之法時，以待天權周旋，是以年穀順成，衣食足而禮義興，姦邪不作、而人從其政令。時西北一帶，自大火焚林、土焦石爛、川竭山崩，皆成沙磧，連天亦幾時不雨，禾黍各處枯槁。……有一野人，形容古怪，言語顛狂，口呼能甦民困，會解民災。火帝趨勢其人，上披草領，下繫皮裙，蓬頭跣足，指甲長如利爪，遍身黃毛覆蓋，手執柳枝，狂歌跳舞，火帝恭迎，其人不顧，後見真誠懇切，方答禮問曰：「子之所欲，為我乎？為人乎？」火帝曰：「予實不德，謬為衆立，以干上天之怒，亢旱不雨禾苗槁死，萬民無以資生，今遇異人，必有良謀濟衆。」其人曰：「為我不過私徇一身，為人心在利物，功德廣大。子既憂民如此，我為子言之，予居白石山東之黃石山，因山多黃石、樹盡赤松，故予號赤松子。……入天關朝謁元始眾聖，因予能隨風雨上下，即為雨師，主衍霖雨。知子有憂民之心，故來施請雨之法。」……赤松唯唯腰間解一小盂，令滿盛清水，立於高阜處，將柳枝蘸水徧灑，即時霧起雲生，霏霏雨下，少頃沛然。²²⁴

²²¹ 託名【漢】劉向著：《列仙傳》收入【明】章宇初、邵以正、張國祥編纂：《正統道藏·洞真部》（臺北：新文豐，1985年）第8冊，251-2頁。

²²² 王青：《漢朝的本土宗教與神話》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1998年），頁203。

²²³ 王青：《漢朝的本土宗教與神話》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1998年），頁199-205。

²²⁴ 【清】徐道纂集：《歷代神仙通鑑》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁320-323。此書收入王秋桂、李豐楙主編：《中國民間信仰資料彙編》第一輯。

此處載錄的資料補充說明了歷來「神農時雨師」的說法，解釋了神農和雨師之間的關係。在此則故事中，神農時逢大旱不能紓解，因為穀物缺乏水源不能順利生長，影響到了百姓的生存。文獻中的雨師赤松子，作為得道的仙人，擁有請雨的仙術，能夠解除旱象，但施行的條件，考慮的是在位者的心態是為己，還是為人，可以說是將德行和雨澤的潤澤聯繫起來。若上位者失德，營謀只為自身，則不可得仙術幫助；上位者德行端正，為了蒼生百姓思慮，方可得到請雨法術以解除民災。作為道教文獻中的雨師，從其施雨的考量方式來觀察，可見宗教性的濟人精神。

三、雨師之司職

雨師身分說法各異，雖然有來自神話傳說的「屏翳」、「玄冥」、「赤松子」之說，唯一的共同特徵就是其皆具有興雲佈雨的神異功能。然而「雨師」被列於國家祭祀之中，在求雨的時候卻不是直接祈求的對象。針對「雨師」的祭祀內容，以現存文獻來看，實是以「畢星」²²⁵為主，一如《周禮·大宗伯》：「以燎祀司中、司命、風師、雨師。」²²⁶鄭注：「雨師，畢也。」到了漢代，將雨師列入常祀，得從「祭法」知祭祀雨師為「畢星」：

縣邑常以……丙戌日祠風伯於戌地，以己丑日祠雨師於丑地，用羊豕。²²⁷

漢代祭祀雨師無特定的對象和時間，僅可見規範於某些日子與方位。

季春三月，豐崇乃出以將雨。²²⁸

²²⁵ 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊，頁 273。

²²⁶ 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊，頁 273。

²²⁷ 【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981），頁 3204。

²²⁸ 【漢】司馬遷撰，【劉宋】裴駰集解，【唐】司馬貞索引，【唐】張守節正義：《史記》，頁 3062。

在兩漢時期，「雨師」逐漸棄「惡」從「善」，名稱的使用也漸固定，取代以往「雨神」一名而廣泛運用，除上述文獻之外，亦可見於漢代文學書寫中，班固〈東都賦〉：

山靈護野，屬御方神。雨師汎灑，風伯清塵。千乘雷起，萬騎紛紜。

229

其中的雨師為群神之屬，和「風伯」為一配對，有著潔淨道路的功能；另外，司馬相如〈大人賦〉：

使靈媧鼓琴而舞馮夷，時若曖曖將混濁兮，召屏翳誅風伯刑雨師。

230

其中雨師為群神之屬；再見於揚雄〈河東賦〉：

滄汎沛呂豐隆，叱風伯於南北兮，呵雨師於西東。²³¹

這書寫之中雨師為群神之屬，和「風伯」為一配對；張衡〈羽獵賦〉：

蚩尤先驅，雨師清路。山靈護陳，方神蹕御，羲和奉轡，弭節西征。

232

雨師為群神之屬，有潔淨道路的功用；蔡邕〈祖餞祝〉：

君既升輿，道路開張，風伯雨師，洒道中央。²³³

雨師為群神之屬，有潔淨道路的功能；張平子〈思玄賦〉：

豐隆軫其震霆兮，列缺曄其照夜。雲師鬩以交集兮，凍雨沛其灑塗。²³⁴

²²⁹ 【清】嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991年），全後漢文卷二十四，頁602-2。

²³⁰ 【清】嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，全後漢文卷二十一，頁244-1。

²³¹ 【清】嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，全後漢文卷五十一，頁404-2。

²³² 【清】嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，全後漢文卷五十四，頁770-1。

²³³ 【清】嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，全後漢文卷七十九，頁899-2。

顯現司雨神的興雲布雨和潔淨道路之功。

這些文學性的文本材料中，可以發現雨師的兩個特質：其一是雨師的人物外在形象不明顯，而多著重在雨師掌控雨水的功能性上的書寫，其潔淨道路的職能多被反覆強調；其二是雨師的出現往往不是單一的，祂往往是隨著眾神的隊伍之中，以水灑道，潔淨群神出行時所行經的神聖空間，擔任開路的先鋒。雖然傳世文獻和圖像材料有著不同的敘事方式，但傳世文獻和圖像材料都是反映了時人對於雨師的想像和認識的媒介，雨師在圖像上的示現，也有著非單一出現，隨著諸神車騎隊伍的特色。

此外《焦氏易林》中「雨師」共使用了十三次，李立引出其中五次，指出「雨師婚配」與「年歲大豐」為主旨，呈現「善神」的形象：

雨師娶婦，黃巖季子，成禮就婚，相呼南上，膏我下土，歲年大茂。
雨師娶婦，黃巖季子。成禮既婚，相呼南面。膏潤應時，年豐大吉。
雨師娶婦，黃岩季子。成禮既婚，相呼而歸，潤澤田里。
雨師娶婦，黃巖季子。成禮既婚，相呼南去。膏潤下土，年歲大有。
雨師娶婦，黃巖季子。成禮既婚，相呼南上。膏潤下土，年歲大有。²³⁵

由此可見，以夫妻陰陽相合的雨神表現滋潤萬物的吉祥之神，達成風調雨順、年歲大豐的象徵意義，這已經一改了前述《山海經》之中，與蚩尤為伍，對抗黃帝的戰爭惡性形象。當對雨師的認識改易至「滋潤萬物」的「吉祥」神靈的象徵基礎上，當其姿態出現在漢畫像石中，亦有學者指出漢畫中雨師即具有了陰陽相合的對偶形象，如李立解讀畫像石中的雨師形象，也強調陰陽相合使萬物生長的作用。²³⁶

第三節 圖像中的雨師

由於文獻典籍的材料之中，不論是記錄了神祇的祭祀資料，或者是書寫了神異的群神出行想像，都遺憾地對於雨師的外在形象未有詳細地載錄，使得雨師僅見其名，而未見其形，成為研究雨神相關的崇祀活動發展的困境；在圖像材料中，

²³⁴ 【清】嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，全後漢文卷五十二，頁 759-1。

²³⁵ 李立：〈從助戰之將、扈從之神到仙化的夫妻雨神——漢代雨神崇拜和雨神話的發展與演變〉，收入氏著《文化嬗變與漢代自然神話演變》（廣東：汕頭大學出版社，2000年），頁 187。

²³⁶ 李立：《漢墓神畫研究：神話與神話藝術精神的考察與分析》（上海：上海古籍出版社，2004年），頁 83-105。

雨師往往出現在雷神出行圖之中，隨著群神的出行隊伍，而不是單一存在的，而為了展示祂灑道的功能，圖像雨師或者手持盛水的器具，或者可見其向下潑水的姿態。

雖然至今對於雨師的圖像，學者們的說法仍莫衷一是，但不能否認的是漢畫中的材料某種程度彌補了這種雨師形像研究材料不足的遺憾。廣義「漢畫」即為漢代的圖畫，其創作的工藝方式有繪畫、石刻等；種類甚多：畫像石、畫像磚、帛畫、岩畫、壁畫、青銅等金屬器。雖然載體各異，卻都是展現其生活的現實面貌或者思想精神的媒介，和文獻典籍同樣有審視的價值和意義。而本節所關注的畫像石材料，主要來自於漢代墓葬的石刻，保留了漢代信仰的物質化姿態。²³⁷

前述已說明了先民因以農立國，農作物的收成與人的生存離不開水源，對雨水的企求也在這一基礎上，將自然現象人格化，發展了雨神的相關神格和崇祀活動，雨神的神話起源甚早，這與自然現象之雨澤相關，伴隨農業活動應運而生。秦漢時期已可見雨神的崇拜和祭祀活動受統治階層的整合，除了以「雨師」的稱名統稱之，同時也將其納入國家祀典之中。然而雨神的神格並不因「雨師」的稱名統合而變得單一，雨神的神格化和崇拜、祭祀活動，仍存處於各個區域，並有著不同的形象、觀念甚至是祭祀儀式。²³⁸或因為雷電、風、虹等自然現象總發生在降雨期間，和雨水的密切相關，故視之為司雨之神；又或者因為山川大澤周邊較易發生降雨，故或向河伯或山林祈求雨澤的和順。雨師的神格近古又受到以龍王為司雨之神信仰的強勢影響，²³⁹雨師的相關崇祀活動遂趨於弱勢，甚至逐漸消亡。

²³⁷ 「所謂和畫像石，實際上是漢代地下墓室、墓室祠堂、墓闕和廟闕等建築上雕刻畫像的建築構石。其所屬建築，絕大多數為喪葬禮制性建築，因此，在本質意義上漢畫像石是一種祭祀性喪葬藝術。中國古代，『國之大事，在祀與戎』，當時社會上最優秀的物質和精神產品，通常都首先用於祭祀和戰爭。就這點來說，漢畫像石無疑應是漢代美術藝術的精華。作為一種歷史現象，從西漢晚期到東漢末，伴隨著瘋狂湧動的厚葬風潮，漢畫像石在社會上流行了近三個世紀之久。」信立祥：《漢代畫像石綜合研究》（北京：文物出版社，2000年），頁4。

²³⁸ 「祭祀是在對象神靈化之後，既對神靈有畏懼又有需求的產物。風雨雷電是與先民生存生產關係極其密切的自然力，有形有聲，可加諸身體，利害可目見。……這些自然力像個喜怒無常、暴躁凶猛的惡神，令人們不得不小心翼翼地祭祀。」也就是祭祀活動是在具有神格後產生的，此外，該研究進一步指出雨神沒落之因：「古代對雨神記錄很雜，先是山神管雨，以後龍神降雨，甚至土地神及名人死後所成的神靈都能降雨，雨僅是神靈手中的工具，對雨神缺少獨特的祭祀。另一值得注意的現象是，古代先民看到水災多因江河氾濫，歸罪於水神作惡，很少怪罪雨神。在人們祭天祈求下雨的記述中，雨被喻為甘霖、甘露。祭祀天帝求雨時有記錄，都不直接向雨神乞求。這一點也可以說是內陸文化的特點，失去畏懼難以產生祭祀，皇權至上大一統的觀念也是造成雨神沒落的一個原因。」劉擘原、鄭惠堅：《中國古代祭祀》（臺北：臺灣商務印書館，1998年），頁34-37。

²³⁹ 龍的出沒常伴隨著雲雨，龍被賦予了騰雲駕霧，行雲布雨的能力；在《山海經》中有「應龍蓄水」，以及神「計蒙」：「又東百三十里日光山，其上多碧，其下多木，神計蒙處之，其狀人身而龍首，恆游於漳淵，出入必有飄風暴雨。」等文獻資料，都是和龍的降雨相關的內容。

檢索漢代的畫像石材料之中，雷神出行圖或風雨圖之中常可見具人格化的兩師形象。然而漢代的墓葬文化建設在長生的願望下，²⁴⁰是故解讀這些材料不能脫離漢人的宗教思想。²⁴¹

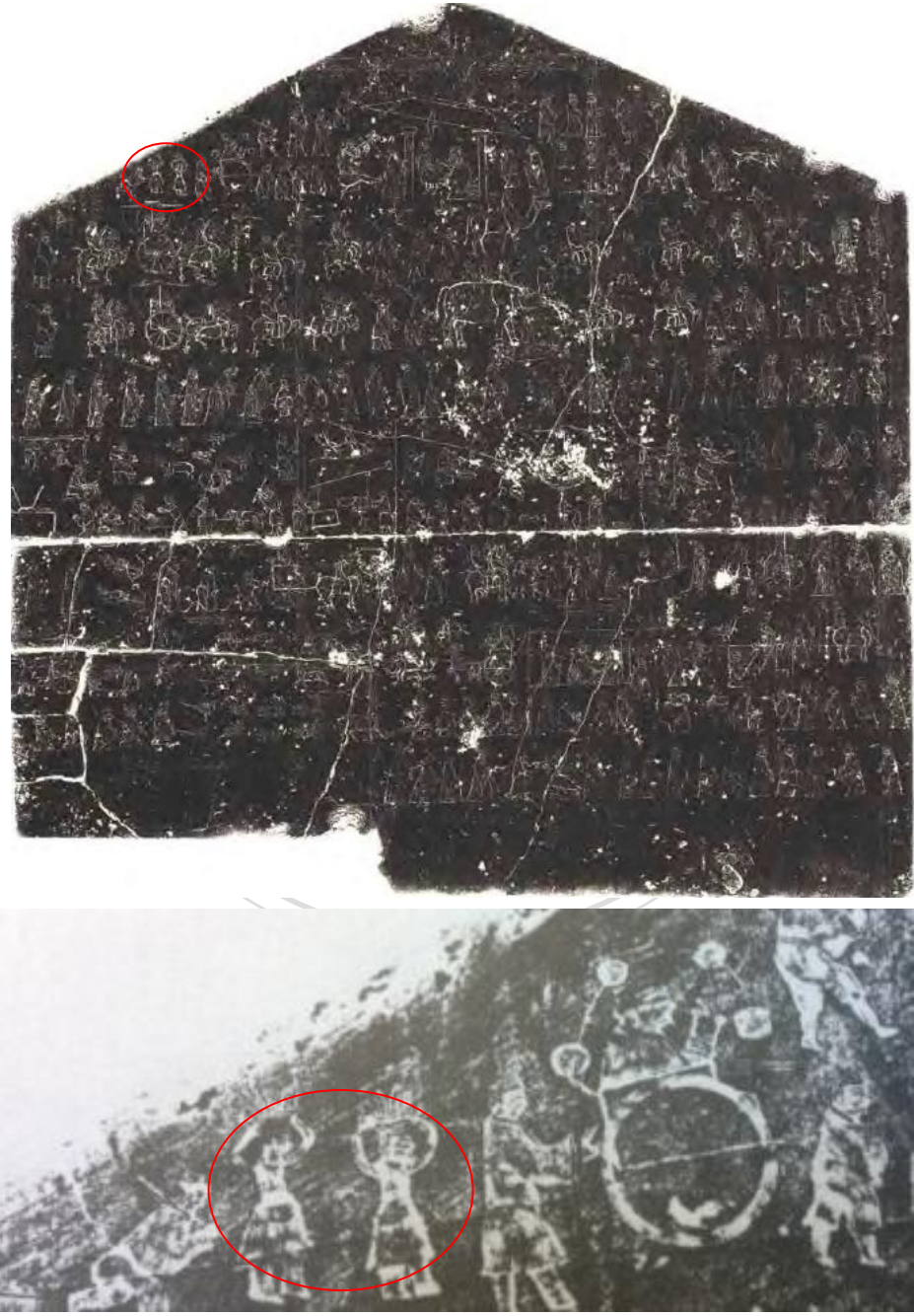


惟「龍」文化傳統深遠，不僅和四靈的崇拜相關，又龍王崇拜多受到佛教、道教的發展影響，不在本論文探究原始自然崇拜信仰的析理範疇內，故於此不逐一而論之。

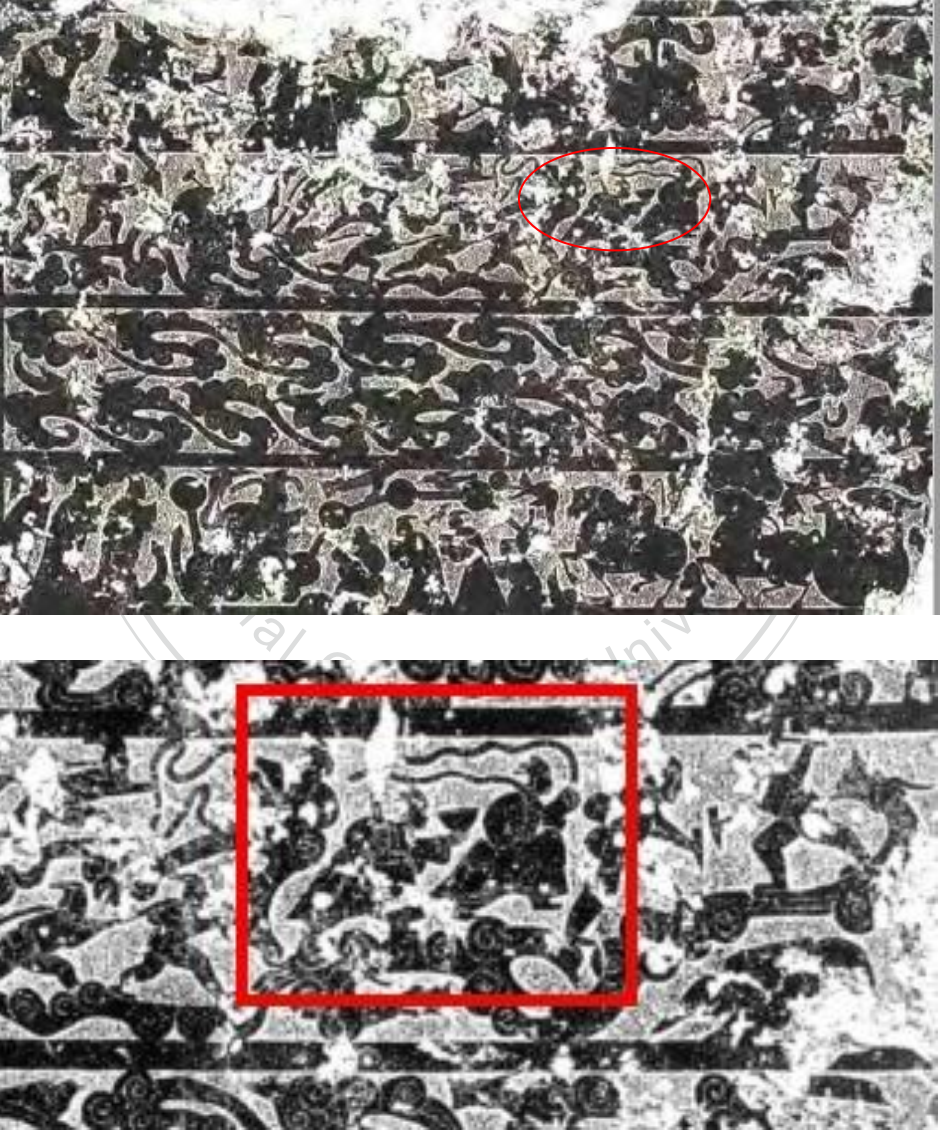
²⁴⁰「那時人們對人世具有強烈的依戀感，他們渴望長壽而害怕死亡。此外，他們關心世俗的事務並受世俗道德的約束……其次，其來生觀念是這個時代此世精神最好的反映。這時代的來生觀念有兩種主要形式：一種是成仙而升至天堂，在那裡人欲不再遭受壓制；另一種是人性化了的死後世界概念。死肯定事件恐怖之事，但是當它最終到來時，人們不得不做為不可避免的事實而接受它。但是，人們並非無所作為，即仍可以通過特種途徑將人世延伸到死後世界使自己得到安慰。無論哪種情況，時人執著於依戀此世的強烈感受的程度顯現得非常明顯。」余英時著，侯旭東等譯：《東漢生死觀》（臺北：聯經，2008年），頁10。

²⁴¹「死者的『物質生活』有墓室與明器予以滿足，『精神生活』則由壁畫或浮雕予以充實。……墓室壁畫中的主題有相當多的份量是與超自然的神仙世界相關的。墓主人在死後固然希望能享有如生前那樣的安樂的生活，但亦不放棄另一種可能性，就是與神仙為伍。……即使是超自然的天上世界，漢人在帛畫或壁畫中的表現仍然只能是具象的。更進一步說，羽化升仙的神仙世界並不一定會與人世間生活的歡樂世界有任何衝突，因為這些神仙世界的面貌仍然是根據人們已知的世間生活而揣摩得出。」蒲慕州：《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》（臺北：聯經出版，1993年），頁201-205。

筆者整理目前已出版的漢畫像圖錄資料之中的兩師，表列於下：

出土地點	時代	墓中位置	圖像	圖說
山東長清孝堂山郭氏祠	約東漢章帝時期	東壁山牆畫像	<p>【圖一】風伯吹屋圖中雷公車後</p>  <p>(局部圖)</p>	<p>銳頂部分，刻神話傳說。上有持矩的伏羲；下有風伯拔屋、雷神出行、<u>兩師頂盆</u>，均雙手捧舉一鉢於頭頂。²⁴²</p>

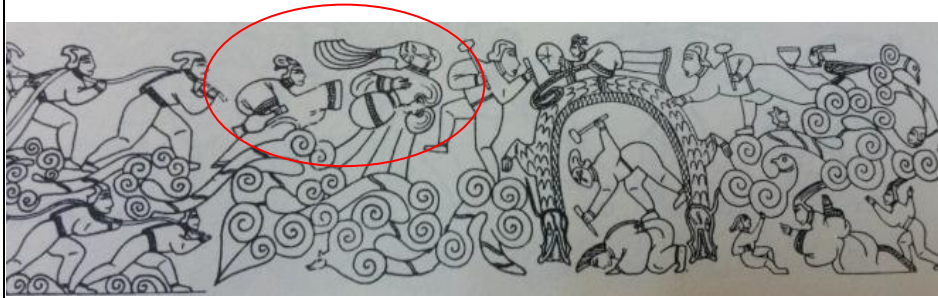
²⁴² 《中國畫像石全集·山東漢畫像石(1)》，圖頁 22，圖說頁 14。線描圖取自楊愛國：《不為觀賞的畫作——漢畫像石和畫像磚》(成都：四川教育出版社，1998 年)，頁 138。

		 <p>(線描圖)</p>	
<p>山東省嘉祥縣武宅山村北出土武氏祠畫像</p>	<p>約東漢靈帝建寧元年</p>	<p>前石室屋頂前坡西段畫像</p> <p>【圖二】雷神出行圖</p>  <p>(局部圖)</p>	<p>雷神坐於車上執槌擊鼓；右邊抱甌的兩師位於兩執鞭閃電神之間。²⁴³</p>

²⁴³ 《中國畫像石全集·山東漢畫像石(1)》，圖頁 48-49，圖說頁 24。線描圖取自傅惜華、陳志農編輯，陳志農繪圖，陳沛箴整理：《山東漢畫像石匯編》，頁 440。

			 <p>(線描圖)</p>	
<p>山東省嘉祥縣武宅山村北出土武氏祠畫像</p>	<p>約東漢桓帝建和二年</p>	<p>左右室屋頂前坡西段</p>	<p>【圖三】雷神出行圖</p>   <p>(局部圖)</p>	<p>第二層刻雷神右向出行施威圖：雷神乘坐於五羽人拽拉的雲車上，執桴擊建鼓；車後有風伯吹風和羽人；右邊卷雲上有電母；<u>雨師執鞭、抱壺</u>；<u>拱虹下的雷公執槌、鑽俯身下及一披髮伏地者</u>；右端一婦女抱小兒做跌撲狀。²⁴⁴</p>

²⁴⁴ 《中國畫像石全集·山東漢畫像石(1)》，圖頁 63，圖說頁 29。線描圖取自傅惜華、陳志農編輯，陳志農繪圖，陳沛箴整理：《山東漢畫像石匯編》，濟南：山東畫報出版社，2012 年，頁 437。



(線描圖)

山東省安丘市同家莊安丘漢墓畫像


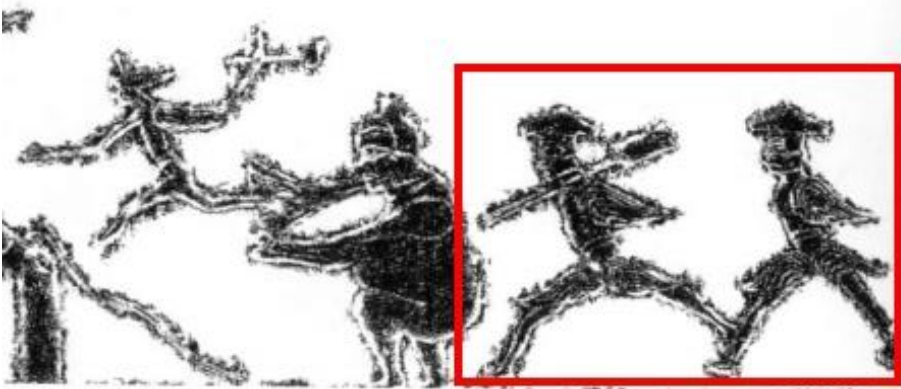

東漢晚期（公元一四七—二二〇年）

前室封頂石中段

【圖四】





雷神出行圖中的雷公車後。車前有二羽人拽繩牽引雷車，車前上方及車後共有六個執鞭神人形象，應為閃電神。畫面上、下左邊飾水波文、垂帳紋、鋸齒文。畫像刻雷神出行圖：左邊，雷神有雙翼，右向端坐魚雷車上，車有翼，車上豎三建鼓，雷神執桴擊鼓；車前二與人拽繩牽引雷車，車下卷雲繚繞。左端六神人執錘，惟行走。車前上方一女執鞭，車後五女執鞭，當為電母；車

				後還有三人頂盆、執壺和一人吹氣，當為 <u>雨師</u> 和風伯。右邊，刻一日輪，內有三足鳥，日輪周圍纏繞飛雲，右端刻五仙人。 ²⁴⁵
			(局部圖)	
山東嘉祥五老洼祠堂	未錄	未錄	【圖五】 	雷電神舉著槌子飛奔在前，風神股著肚子隨後，接著是飛跑的兩位 <u>雨師</u> ，將 <u>雨師</u> 刻畫成一個披著雨具飛跑的農民形象。 ²⁴⁶
南陽漢畫館藏	未錄	未錄	【圖六】 	天帝乘坐五星車巡視於天際，風伯、 <u>雨師</u> 為從屬神在左右。……畫下部又有四神人，皆抱罐向下倒水，即 <u>雨師</u> 正潑水行

²⁴⁵ 《中國畫像石全集·山東漢畫像石(1)》，圖頁 100，圖說頁 45。

²⁴⁶ 《漢畫像石》，(圖說山東)，頁 65-66。

			 <p>(局部圖)</p>	<p>雨；畫右一巨人，赤身跪地，張口吹氣，此神人就是能噓氣成風的風伯。…… 施雨時，數位雨師拿出各自的看家法器大缸、水瓶、提壺等向人間傾倒雨水。²⁴⁷</p>
<p>陝西省定邊縣漢墓出土</p>	<p>新-東漢（9-20年）</p>	<p>位於墓室拱頂東南部</p>	<p>【圖七】²⁴⁸</p> 	<p>圖中白色獸首仙人為風伯，手持風袋，風從中湧出，風伯北側雲中著綠衣的雨師端坐其中。</p>

關於上述蒐集的七幅雨師人物圖像，進一步按照「類別」、「地區」、「年代」、「人物圖像描述」、「人數」、「性別」、「持物」、「雲氣有無」等條件，按上表次序進行表格整理，詳見下表：

²⁴⁷ 「《大漢氣象——中國漢代畫像藝術展》，頁 92。

²⁴⁸ 徐光冀主編：《中國出土壁畫全集 6 陝西上》（北京：科學出版社，2011 年），頁 57。

類別	地區	年代	人物圖像描述	人數	性別	持物	雲氣
畫像石	山東省	東漢章帝	二雨師皆雙手頂捧著一盆於頭頂上，跟隨在雷公車後。 (見【圖一】)	多人	不明	二人頂盆	無
畫像石	山東省	東漢靈帝	在兩位執鞭的神靈中間，一雨師踩踏在雲氣之上，左手捧碗，右手抱著瓶，為雷神出行的隊伍開路。 (見【圖二】)	一人	不明	一人左手捧碗，右手抱瓶	踩踏雲氣
畫像石	山東省	東漢桓帝	雨師踩踏在雲氣之上，一人抱壺，另一人右手持瓶，在雷神出行隊伍前開道。 (見【圖三】)	多人	不明	一人抱壺，一人右手持瓶	踩踏雲氣
畫像石	山東省	東漢晚期	三位雨師頂盆在風伯鼓風之側，在雷神的出行隊伍之後。 (見【圖四】)	多人	圖版不清，疑為一男二女	三人皆頂盆	無
畫像石	山東省	不詳	持著農具穿著蓑衣，呈飛跑貌，跟隨在持著槌子的雷電神和鼓著風的風伯之後。 (見【圖五】)	多人	不明	一人手持農具，另一人	無

畫 像 石	河 南 省	不 詳	四位雨師皆反抱大缸，呈現向下傾倒雨水的姿態，在諸神的出行隊伍之中。 (見【圖六】)	多人	不明	四人皆兩手反抱壺	無
壁 畫	陝 西 省	西 漢 末 至 東 漢 初	人形的雨師穿著綠色的衣服，端坐於雲氣之中，一旁有著獸形的風伯正持著風袋吹風。 (見【圖七】)	單人	蓄鬚的男性	無	端坐於雲氣之中

上表對於目前筆者可蒐集的漢畫像圖錄出版品中的雨師圖像進行人物形像的基礎分析。就畫像的材質來看，在七幅畫像中，有六幅是畫像石，一幅是壁畫，其中並未找到繪製於畫像磚上的雨師圖像。按出土的地點分類，則有五幅是出土於山東，其中一幅出土於山東省濟南市（【圖一】），三幅出土於山東省嘉祥縣（【圖二】、【圖三】、【圖五】）、山東省安丘市（【圖四】）；另有一幅出土於河南省南陽市（【圖六】）；壁畫材料則於陝西省定邊縣出土（【圖六】）。

由上述的出土資料的推斷的製造時間分類，則其中以東漢為主，細部區分東漢初者有兩幅（【圖一】、【圖七】），東漢中期一幅（【圖三】），東漢晚期兩幅（【圖二】、【圖四】），另有兩幅時間不詳（【圖五】、【圖六】）。另外考慮到畫像位於墓室中的位置，除了未載錄位置的（【圖五】、【圖六】）分別位處在墓室中山牆上的第一層（【圖一】）、屋頂前坡（【圖二】、【圖三】）、封頂石（【圖四】）、拱頂（【圖七】），都是位置比較高的地方。

在雨師的形象上，以多人為主，在七幅圖像之中佔了五幅（【圖一】、【圖三】、【圖四】、【圖五】、【圖六】）。雨師伴隨著雲氣者，在七幅中有三幅（【圖二】、【圖三】、【圖七】）。另外手持物品皆以能盛裝的器皿為主，或是抱著壺²⁴⁹、捧著盆²⁵⁰或碗²⁵¹、持瓶²⁵²，惜受限於石刻材質以及寫意為主的畫像

²⁴⁹ 「壺本陶質，以器形似瓠（葫蘆）而得名。在漢代，此器有自名為壺者。它多用以盛酒。」孫機：《漢代物質文化資料圖說》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁366。

²⁵⁰ 「盆，盎也。」【漢】許慎著，【清】段玉裁注：《新添古音說文解字注》（臺北：洪葉文化，

材料，難以進一步分判其所持的盛水器皿形制為何，但這些器皿的功能，都和兩師儲水、灑水的施雨功能相關。

在上述的分析基礎之下，以下參照學者的研究成果，對這表中的七幅圖像進一步從「畫像位置」、「周邊神靈」以及「形象特徵」三點，對兩師的畫像更深入探究。

一、 雨師畫像位置

1. 發掘的地理位置

漢代畫像石主要出自於漢代墓葬建築，用於裝飾墓室、祠堂，或是石闕上的石刻圖案，起自西漢晚期，盛於東漢中期。²⁵³與畫像石之漢代喪葬文化主要相關的是山東、江蘇。²⁵⁴

筆者蒐集的七幅圖像之中，出土地點於山東者有五幅，分別為：濟南市（【圖一】）、嘉祥縣（【圖二】、【圖三】、【圖五】）、安丘市（【圖四】）；另有一幅於河南省南陽市（【圖六】）；壁畫材料則於陝西省定邊縣出土（【圖六】）。這之中山東省為最多，除了和畫像石的興盛區域相關之外，在前述討論兩漢的水、旱災害時，位於黃河流域的山東省於其中居冠，此與對興雲佈雨的氣象神靈的想像或許有關，然尚待更多證據佐證。

2. 墓空間位置

在墓葬文化的發展中，漢人有很大的突破；原先祭禮和葬禮分離，對於墓葬的安排是較為簡易的，然而漢代的鬼神崇拜與信仰產生變化，認為鬼魂需要活動，也有對生的空間產生影響的能力，故需要情感的交流和愉悅，對於墓葬也就更加重視。所以豪族、帝王建設墓園或陵寢，中下階層者建造祠堂建築。²⁵⁵墓室空間也就成為逝者之魂活動場所，墓室的空間建設也就需要和墓主人同構，建設出一個長生的世界，並通過墓室的壁畫或者石刻表現出來。

2005年），頁214。

²⁵¹ 「碗，小孟也。」「孟，飯器也。」【漢】許慎著，【清】段玉裁注：《新添古音說文解字注》，頁645。

²⁵² 「瓶（甁），壘也。」【漢】許慎著，【清】段玉裁注：《新添古音說文解字注》，頁227。

²⁵³ 畫像石的分布區域可以劃分為五區：第一，山東省全境、江蘇省中北部、安徽省北部、河南省東部和河北省東南部；第二，南陽市為中心的河南省西南部和河北省北部地區；第三，陝西省北部和山西省西部；第四，四川省和雲南省北部；第五，河南省洛陽市周圍地區。其中必一分布區更是漢代畫像石墓的主要發源地，出現時間早，延續時間也較長。這分布狀況並非偶然，而是與地區的經濟、文化發展相關。信立祥：《漢代畫像石綜合研究》，頁13-15。

²⁵⁴ 「分布區域以豫南、山東、蘇北最多。」鍾宗憲：《先秦兩漢文化的側面研究》（臺北：知書房，2005年），頁224-225。

²⁵⁵ 汪小洋：《漢墓壁畫宗教思想研究》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁306-307。

就筆者所蒐羅掌握之現存已出土的漢畫像石圖像資料分析，兩師畫像大多出現於墓室或祠堂的頂部或畫面的高處，且墓室的時代推估，多為東漢中晚期。根據信立祥的研究解釋：

按照漢代祠堂的圖像配置規律，只有表現上帝和諸神的天上世界內容的圖像才配置在天井石上。²⁵⁶

群神的圖像出現於天井的空間上，乃是漢代墓室空間的配置規律，且氣象諸神的圖像也是十分常見的：

在東漢晚期的祠堂天井畫像中，表現雷公、兩師、風伯、閃電之神等天上世界諸神的圖像也是最常見的內容。²⁵⁷

而這些自然神置於天井等頂部、高處空間，也有其用意：

在祠堂天井石上刻畫出這些人格化的天界自然神，其意無非是為了說明天上世界的上帝和諸神是現實人間世界自然秩序的管理者和主宰者。²⁵⁸

在時人的信仰系統之中，雷公、風伯、兩師等自然神祇是十分具有威力的：

風、雨、雷、電，本來是長見的自然現象，但古代人尤於缺乏自然科學知識，對這些有時會帶來巨大災變的現象充滿深深的恐懼。恐懼產生信仰，人們很自然地將造成災變的異常自然現象看作是上天的震怒。²⁵⁹

然而從漢人的科學成就，或者是思想的深度來看，都嘗試對於這些自然現象有進一步的解釋，其中也有在長久觀察的經驗基礎上，發展成熟的天文、氣象之學，未必對於這些氣象現象毫無所知，只是仍然因為其不能掌控的特質，因而產生懼怕的心理；故與其說是科學知識，或許可以說明這是一種社會文化。²⁶⁰

²⁵⁶ 信立祥：《漢代畫像石綜合研究》，頁 174。

²⁵⁷ 信立祥：《漢代畫像石綜合研究》，頁 175。

²⁵⁸ 信立祥：《漢代畫像石綜合研究》，頁 178。

²⁵⁹ 信立祥：《漢代畫像石綜合研究》，頁 182。

²⁶⁰ 從圖像多出現在墓室頂部的的位置觀察，天象圖中呈現了自然神出現於墓葬文化中的意義；墓

二、 雨師的周邊神靈

從筆者所蒐羅的現存漢畫像石圖像資料中歸納中發現，圖一雨師出現在雷神出行的車伍之後，圖的另一側尚有風伯吹屋；圖二雨師也是出現出現在雷神的出行隊伍之後。圖三同樣為雷神出行圖，除了雨師之外，雷神坐於車上，車前五羽人共挽繩拽車，車後為風伯、羽人。圖四雨師位於雷神出行圖中的雷公車後。車前有二羽人拽繩牽引雷車，車前上方及車後共有六個執鞭神人形象，應為閃電神。圖六為天帝乘坐五星車巡視於天際，風伯、雨師為從屬神在左右。

由上述材料，可知道漢畫像石中的雨師主要出現的畫像主題在雷神出行圖中。這些圖像資料和傳世文獻之中雨師跟隨著眾神出巡並掃道的職司有概念上相通。為了展現其司雨的功能，雨師的形象往往藉由抱壺、捧盆或頂盆的方式表現，透過盛水的器具，或者進一步刻畫傾倒的樣貌，展示出降雨的姿態。

雨師的出現往往不是單一的，周邊都會有相關的自然神，除了風、雨、雷、電這類的氣象神之外，還有天帝或者其他的羽人，以展現該處為特殊空間。

根據方冠臻《雷與雷神神話研究》中整理學者們對目前已出土的漢代畫像石、畫像磚中判斷為「雷神出行圖」者，具有二個主要的特徵：其一，氣象諸神，風、雨、雷、電大多同時出現於同一畫面之中，並得以由諸神所持的法器判斷其神職；其二，多以雷神為主神，諸神多為雷神的從屬，或是為其開道，或是跟隨在隊伍之中。而探究雷神的形象，則多以手持錘桴，或端坐於樹有建鼓的雷車之上，或置於連鼓之中。²⁶¹

邢義田以「升仙」的角度說明，認為這樣的諸神出行的畫像可能是描繪墓主死後，在風伯、雨師、雷公、河伯、大禹、泰山君等的帶領和護衛下，前往仙境空間的一段升仙歷程。²⁶²謝紫琳抱持「氣象符號」的觀點，對於這一類諸神天象神靈出行圖的說明中表示，和天界有關的漢畫像石中，畫面所表現的是行雲佈雨的場景，每一種神靈其實都代表著一種符號，這些符號的加總可成為一幅長篇圖像，²⁶³故雨師也是這個氣象圖示中的一份子。牛耕和崔華合著的〈從漢畫中的水

主人所處的世界，或者是將要前往的世界之中有一群龐大的神祇組織，墓主人和這些天象系統同處，可具有升天的象徵意涵，藉由墓室空間的相對位置，以展示人界和天界的相對位置，並將天象和神學結合，以象徵的手段表明他們的思想內容，完滿一個人造的宇宙空間，以服膺大宇宙的秩序。

²⁶¹ 方冠臻：《雷與雷神神話研究》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士學位論文，2017年），頁64-81。

²⁶² 邢義田：《畫為心聲：畫像石、畫像磚與壁畫》（北京：中華書局，2011年），頁377。

²⁶³ 謝紫琳：《文化觀照下的東漢魚、鳥圖像研究——以徐州漢畫像石藝術館館藏為對象》（臺北：國立師範大學國文學系碩士論文，2011年），頁73-74。

旱神畫像看我國漢代的祈雨風俗》一文中同樣也抱持著氣象圖示的觀點，認為河伯、雷公、風伯、雨師為伍的圖像，是呈顯出天界氣象神的圖示。²⁶⁴

三、 雨師的形象特徵

1. 人數

從筆者所蒐羅的現存漢畫像石圖像出版品中的雨師畫像，雨師較多以多人的形式出現。

(1). 單人

單人雨師圖像佔筆者蒐集的七幅圖中的二幅，分別是「山東省嘉祥縣武宅山村北武氏祠東壁山牆畫像」（【圖二】）與「陝西省定邊縣墓室拱頂東南部畫像」（【圖七】）。在這兩幅畫之中，前者是在雷神出行的畫像當中，後者則是在墓室的拱頂，一旁配有畢星的星譜，和獸形的風伯相對。

同時在這兩幅畫像中，因為畫像媒材的不同，表現出來的形象差異也較大。雖然都是單人的雨師，但與其他一同出現的神靈關係前者較緊密，圖像中具有出行的動態感；後者的雨師則是端坐著。

(2). 多人

多人雨師圖像佔筆者蒐集的七幅圖中的五幅，分別是「山東省長清縣孝堂山郭氏祠東碧山牆畫像」（【圖一】）、「嘉祥縣武宅山村北武氏祠左右室屋頂前坡西段畫像」（【圖三】）、「山東省安丘市同家莊安丘漢墓前室封頂石中段畫像」（【圖四】）、「山東嘉祥五老洼祠堂」（【圖五】）以及「南洋漢畫館藏」（【圖六】）。這些畫像多是衆神的出行圖。其中有成偶的二人，或有四人者。

在前述的理解基礎上，再按次說解各幅圖像中的雨師人數。圖一的雨師為兩位，並跟隨在雷公車之後。

圖二的雨師判讀學者說法不一，認為有三位者，如牛天偉與金愛秀於《漢畫神靈圖像考述》中指出有三位皆是雨師²⁶⁵；李立於《漢墓神畫研究——神話與神話藝術精神的考察與分析》中對於同樣一幅圖的分析，則有不同看法，認為其中

²⁶⁴ 崔華、牛耕：〈從漢畫中的水旱神畫像看我國漢代的祈雨風俗〉，《中原文物》1966年第3期，頁75-83。

²⁶⁵ 牛天偉、金愛秀：《漢代神靈圖像考述》（鄭州：河南大學出版社，2016年），頁96-97。

是一位抱甌的兩神位於兩執鞭閃電神的中間，表現兩神「獨行」情景，²⁶⁶李立的看法與該畫像於《中國畫像石全集》中的圖版說明是相同的。²⁶⁷

圖三前有一人手持釘錘，中有一人抱壺，其後一人手持瓶，三人足下皆有雲氣，按牛天偉與金愛秀氏二人看法，認為有三位兩神²⁶⁸；李立則指出為二位為配偶的兩神。²⁶⁹

圖四牛天偉與金愛秀二人研究指出為三位²⁷⁰；李立則在配偶兩神的認識基礎下說明應為二位的說法。²⁷¹

圖五較未見學者關注，僅於該畫像的圖說中說明其釋圖者認為其手持農具，並穿著蓑衣，跟在手持釘錘的雷電神，吹著風斗的風伯之後。

圖六為四位雨師，抱壺向下傾倒雨水。

圖七的壁畫中一人端坐於雲氣之中，後方有著畢星的星譜，畫像左方有一獸形風伯吹氣貌，後方有箕星的星譜，可能和星辰的崇拜相關。

從上述觀察中可以發現，雨師不僅時常跟隨著眾神出行，就神靈的特質而言，雨師也多是與配對雙人或多人的方式出現，這也正能符合「師者，眾也」的雨師特徵。

2. 性別

圖一的雨師為偶，跟隨在雷公車之後，性別較不明確。

圖二的雨師依據學者判讀各異，如牛天偉與金愛秀於《漢畫神靈圖像考述》中不但指出該圖像中有多位雨師，並指出其性別於此處為女性，認為該幅畫像中雨師為女神。²⁷²

圖三按牛天偉與金愛秀二人看法，指出圖像中的三位雨神性別分別為：一位女神，二位男神²⁷³；李氏則指出為二位雨神，性別為一男一女，並解釋其為「夫

²⁶⁶ 李立：《漢墓神畫研究：神話與神話藝術精神的考察與分析》，頁 83-105。

²⁶⁷ 由該畫像的線描圖可以觀察到，中間既抱壺又捧著壺的神靈，其踩踏的雲氣有龍首的形狀，與前後二者不同，這或許與興雲佈雨的能力相關，惜當前未有足夠的資料可以進一步理解。

²⁶⁸ 牛天偉、金愛秀：《漢代神靈圖像考述》，頁 96-97。

²⁶⁹ 李立：《漢墓神畫研究：神話與神話藝術精神的考察與分析》，頁 83-105。

²⁷⁰ 牛天偉、金愛秀：《漢代神靈圖像考述》，頁 96-97。

²⁷¹ 李立：《漢墓神畫研究：神話與神話藝術精神的考察與分析》，頁 83-105。

²⁷² 牛天偉、金愛秀：《漢代神靈圖像考述》，頁 96-97。

²⁷³ 牛天偉、金愛秀：《漢代神靈圖像考述》，頁 96-97。

妻」，考量到的是《焦氏易林》之中「兩師娶婦」的文獻，認為其中有陰陽相和，以嘉甘露的意涵。²⁷⁴

圖四牛天偉與金愛秀二人研究指出為三位²⁷⁵，李立則在夫妻兩神的認識基礎下說明應為二位的說法：左「神人」因下身呈三條粗線狀構圖，似為拖地長裙，腹部極細，是為女性的特點，頭部似頂一盆，雙臂上伸扶盆；右「神人」雙腿岔開站立，腰身粗壯，一臂下身一臂上揚，為男性特徵；表現兩神夫妻齊心協力、共降甘雨感人情態。²⁷⁶

圖五的性別較不明顯；圖六為四位雨師，其帽飾或頭髮飄逸，未可判斷性別；圖七壁畫中雨師蓄鬚，應是男性的性別特徵。

漢畫像石中的雨師的性別說法各異，或有男有女，或進一步詮解為夫妻，其中也有性別難辨的情形。

3. 持物

圖一的兩位雨師均雙手舉鉢於頭頂。圖二因學者解讀有差異，但同樣不出懷瓶、捧碗。圖三之中按牛天偉與金愛秀二人認為三位雨神均持盛水器具，一女神持罐作傾倒狀，另有二男神，一神提壺，一神捧碗（鉢）²⁷⁷；李立認為捲雲紋上方有兩個雨師手捧壺罐。前一形象較大，身穿長裙，腰身肥胖，頭橫面向，突出腦後飄逸的長髮，立在雲端傾倒雨水；後一形象較小，如奔跑運水。²⁷⁸圖四以頂盆或手提壺的樣態。圖五手持農具，按圖說解釋為雨師，然就日前筆者能蒐集到漢代畫像石出版品中，以農民形象作為雨師的畫像為孤例，還需要更多的資料佐證。圖六的四位雨師各抱一大口罐向人間傾灑雨水，同時髮型或帽飄舞的方向一致。圖七的雨師端坐於雲氣之中，未有持物。

4. 姿態

就雨師所表現的姿態觀察，圖一、圖二、圖三、圖四、圖五、圖六，都可以看出其正在行走的動態感。圖一之中雨師的腿部一前一後，應是正在步行。圖二的雨師藉由衣服或所持物與雲氣的飄動狀態，呈現動感。圖三的雨師服飾的下襬飄逸著，頭部後方的裝飾物也是反映了雨師的行徑方向，呈現前行的動態感。圖四從雨師邁開的腳步或衣服下襬，可以看出其行徑的特徵。圖五的雨師步伐大步

²⁷⁴ 李立：《漢墓神畫研究：神話與神話藝術精神的考察與分析》，頁 83-105。

²⁷⁵ 牛天偉、金愛秀：《漢代神靈圖像考述》，頁 96-97。

²⁷⁶ 李立：《漢墓神畫研究：神話與神話藝術精神的考察與分析》，頁 83-105。

²⁷⁷ 牛天偉、金愛秀：《漢代神靈圖像考述》，頁 96-97。

²⁷⁸ 李立：《漢墓神畫研究：神話與神話藝術精神的考察與分析》，頁 83-105。

邁開，呈現飛跑的姿態。圖六雨師的帽飾或髮帶呈現飛舞的特徵，且雨師人物雙腿開展，像是飛奔著的樣貌。

雨師於圖像中跑動的形象特徵，不但與符合「雨」做為氣象遍佈而發散的型態，尤其是凸顯了雨水作為天地之間「動態」的水的特徵，此外也是自然水循環的特質。另外，這個形象也與文獻中雨師能夠「隨風與上下」的描述呼應，反映了雨師被認為是能夠隨意成群神出行的隊伍中移動，作為引道、潔淨路面的神靈的形象相符。²⁷⁹

上述的雨師有多種變化，畫像石中尚未有統一定式，面對同一幅圖學者也有不同解讀，首先辨別形相特徵的關鍵為「傾倒雨水」，但並非雨師都有如此表現，更多的是「頭頂放鉢／盆」、「手提壺」、「手捧碗」、「抱甌／瓶」等等，器具與動作略有不同。人物數量上或一、或多，性別上有男、女，或同時出現而為夫妻，也有忽略性別不論的。

關於女性雨神的出現，學者多認為文獻所記載為男性，而陳夢家《殷墟卜辭綜述》中認為殷商時期及出現女性雨神，由《淮南子·天文》的「青女乃出，以降霜雪」可知女性掌控霜雪，而霜雪為雨水的冬季形態。²⁸⁰或以源於兩漢時代陰陽和合觀念下，視男女為「夫妻雨神」代表的陰陽相和，再現人們對膏澤細雨的渴望，²⁸¹唯有陰陽對應和諧，才能促進萬事萬物的發展變化，因此夫妻雨神在此作為福善之神。

另外，牛天偉與金愛秀認為陰陽相合其來已久，認為陰陽對偶性的雨神源於古老的「封豨」，並以洛陽尹屯西漢壁畫墓中室穹窿頂東坡北區所繪的「騎雙首連體豬」為論證基礎，得出古人崇拜豬生育力之旺盛。²⁸²且《淮南子·本經》提到「禽封豨於桑林」²⁸³，桑林又為古代社祭、高禘祭與祭神求雨的活動場所，隱喻了生殖與興雨雙重意涵，因此出現在桑林中的雙頭豬則可視為雨水神。且民間也有以豬祭神求雨的風俗，源於《詩經·小雅·漸漸之石》：「有豕白蹄，烝涉波矣。月離于畢、俾滂沱矣。」²⁸⁴的觀察。而《山海經·東山經》中也有把雨水神描繪成人豬合體的形象：

²⁷⁹ 對於雨師圖像的動態特徵與文獻材料的觀察，乃是口考時承蒙吳旻旻老師提點，無任感荷，謹此致謝。

²⁸⁰ 曾憲波，詹敏：〈探析漢畫中的風神雨神〉，頁 118-119。

²⁸¹ 李立：《漢墓神畫研究：神話與神話藝術精神的考察與分析》，頁 83-105。

²⁸² 牛天偉、金愛秀：《漢代神靈圖像考述》，頁 96-97。

²⁸³ 【漢】劉安著，【漢】高誘注：《淮南鴻烈解》（北京：中華書局，1989年），頁 255。

²⁸⁴ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊（臺北，藝文印書館，1993年），頁 525。

又東北二百里，曰剡山，多金玉。有獸焉，其狀如彘而人面，黃身而赤尾，其名曰合窳，其音如嬰兒。是獸也，食人，亦食蟲蛇，見則天下大水。²⁸⁵

「雨」和農業民族息息相關，過多過少皆可造成災難，列入國家祀典則可見其重要性。以風雨雷神等自然神靈作為墓室的畫像題材，反映先民對自然的表達之外，「辟邪」也是重要功能之一。由於自然力的不可捉摸，是恩澤也是災難，其變化多端的神力正是人民希冀能保佑墓主升天路途的平安，是借助自然神秘、威勢的力量達到辟邪。²⁸⁶因此，「降天神」也為重要目的之一，藉由風雨雷神的刻畫，希望墓主的靈魂能乘上雲氣車，駕上應龍，在雨神等諸神的護衛之下升天成仙，如《淮南子·原道》所說的：

大丈夫……乘雲陵霄，與造化者俱。……令雨師灑道，使風伯掃塵，電以為鞭策，雷以為車輪……²⁸⁷

是作為守護神的角色，護送墓主升仙一路順利。

關注於筆者可蒐羅的現存漢代畫像石的出版材料，如《中國畫像石全集》、《漢畫總錄》等出版圖錄，其中雨師畫像的出現多在黃河流域，而又以山東為最多，這與前述中觀察到的兩漢旱澇災害發生最頻繁的地區正好吻合，其中或許有些關聯，仍需要更多的畫像石材料以說明。另外，表列中的畫像多集中在東漢時期，或與厚葬風氣的時代背景相關。²⁸⁸

雨師於漢代以後的形象演變，受到道教的影響很大。成書約於明代的《三教源流搜神大全》之中，仍然繪有氣象諸神的圖像（【附圖一】），其中的雨師形象就所持物來看，是左手捧著鉢，右手持著楊柳枝，而性別則由蓄著鬍子可以判斷為男神的身份，並以單人的姿態出現。當代的雨神崇祀活動雖然已經減損許多，

²⁸⁵ 袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2014年），頁115。

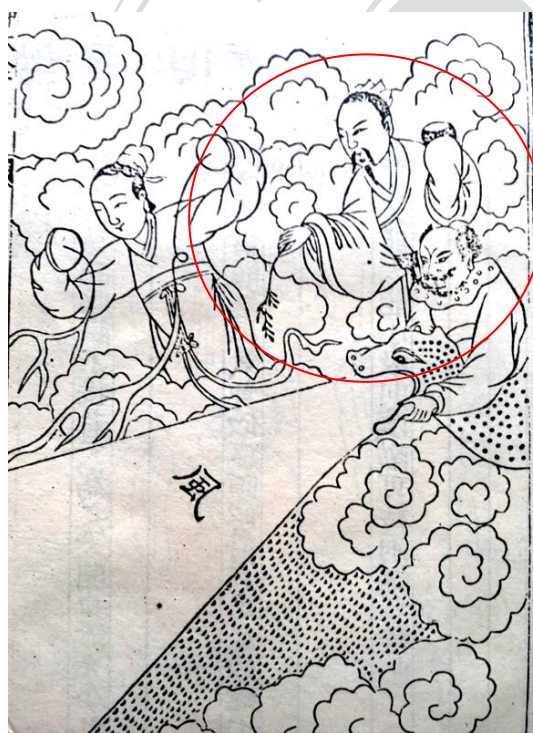
²⁸⁶ 鄭新：〈南陽天象漢畫像石所反映的生態哲學意識〉，《南都學壇》27卷4期，2007年7月，頁24-25。

²⁸⁷ 【漢】劉安著，【漢】高誘注：《淮南鴻烈解》（北京：中華書局，1989年），頁8。

²⁸⁸ 「東漢時期的厚葬，與西漢時期相比，有過之而無不及。……漢畫像石就是在風靡整個東漢社會的厚葬狂潮中迎來了自己發展的極盛期。迄今所發現的漢畫像石中，百分之九十都是東漢中晚期的作品，這一點正是漢畫像石發展極盛期的反映。」信立祥：《漢代畫像石綜合研究》，頁19。

但對雨水的寄望和需求，實是古今皆然的，即使今日的灌溉、儲水的水庫、大圳系統已經十分發達，對水資源的需求仍然要倚靠上天的恩澤。

今日崇祀雨神多以龍王信仰為主，以「雨」這一自然現象的神格化的雨神崇拜和祭祀活動已較少見，而且大多是作為宮廟之中的配祀神祇；其中臺北大龍峒保安宮配祀的雨神，更以「雨師」做為其稱名，具有其特殊意義。然而該雨師神像坐落於該廟宇的後棟四樓之凌霄寶殿，供於該殿配祀神「九天應元雷聲普化天尊」下方，雷神、風神、雨師以及電母共同是其從屬。此處的雨師形象雖已受到佛、道教文化的影響，右手持著楊柳枝，左手捧著盛水的水鉢（【附圖二】），和《三教源流搜神大全》之中的雨師（【附圖一】）形象一致。這與筆者目前蒐集的漢代畫像石中的雨師，其持著乘水容器形象相類，也就是前述整理出的「頭頂放盆」、「手提壺」、「手捧碗」、「抱瓶」等等的姿態，雖有動作和器物的些微差異，或者是人數上的不同，但都可以看出其被賦予「佈雨」的寄望，這是跨越古今時間和空間仍不變的共相。



【附圖一】²⁸⁹

²⁸⁹ 圖片來源：【清】葉德輝校勘：《三教源流搜神大全》，收入《道教文獻》第12冊（臺北：丹青圖書有限公司，1983年），頁334。



【附圖二】²⁹⁰



²⁹⁰ 圖片來源：筆者攝於大龍峒保安宮凌霄寶殿「九天應元雷聲普化天尊」（2018-04-29）圖的下方由右至左分別是雷神、風神、雨師、電母。

第三章 先秦兩漢與雨神相關的自然崇拜

自然崇拜的形塑和社會的生活關係密切，寄託著人類生存的需求，雨水在生產活動上有著重要的影響，而降雨的發生時空範圍甚廣，根據「雨」這一自然現象產生的場域或時間，與此相關存處的自然物、自然現象等自然力量，都容易在先民的觀察下，進一步神格化且賦予司雨的職能，兼司雨水的自然神也就十分多樣。故本章主要由司雨神祇的稱名和形象之文化象徵意涵，針對這些司雨的神靈的來源、神職等性質爬梳，了解其中是如何寄寓著先民的觀察，探究對象與指涉事物的連結關係，以期掌握雨神被賦予的特質，以及司雨之神功能的發展。

何星亮在《中國自然神與自然崇拜》一書中說明：

自然崇拜是世界各民族歷史上普遍存在過的宗教形式之一。它始自原始時代，而延續至今，是人類歷史上流傳最長的宗教形式之一。自然崇拜的對象是神靈化的自然現象、自然力和自然物，即神靈化的天、地、日、月、星、雷、雨、風、雲、虹、山、石、火等。²⁹¹

在這樣的理解基礎上，其指出神靈化的自然是自然崇拜的主要對象。²⁹²對自然現象的崇拜是古代舉世的普遍現象，²⁹³神話學家注意到了自然現象和神話形成間的緊密關聯。²⁹⁴十九世紀後半葉的自然神話學派將神話視作是初民對自然現象的認識，以此作為神話研究的課題；這自然是十分具有遠識的，然而神話的形成原因是相當複雜的，單從自然神話來看，馬凌諾斯基（Bronislaw Kasper Malinowski,

²⁹¹ 何星亮：《中國自然神與自然崇拜》，頁 11。

²⁹² 「自然神，即自然物、自然現象和自然力的神靈化。它既有人格，又有神性、神職。……祈求它的目的是希望得到保佑，或希望它滿足人們的願望。」何星亮：《中國自然神與自然崇拜》，頁 15。

²⁹³ 「自然崇拜是人類社會發展史上最為普遍的共同信仰形式。作為一種信仰的歷史型態，它是產生最早，延續時間最長，甚至流傳至今，且與人類生產活動關係至為密切的崇拜形式。自然崇拜是一個十分廣義的概念。……大凡自然界的無生物和生物體的所有物種，都會以其特有的自然屬性引起崇拜。……並以這種崇拜為起點，對更廣闊的宇宙空間環境物像的崇拜發展於是構成了自然崇拜形式的廣義範疇。」烏丙安：《中國民間信仰》（上海：上海人民出版社，1998 年），頁 15。

²⁹⁴ 歷來諸多學者針對「自然崇拜」提出各種看法，或試圖定義，然而說法紛紜。有論者認為宗教和神的產生主因關乎人類對自然力量的不能掌控，並認為神話和宗教之中的神，皆和自然物及其現象的人格化有關；此即 18 世紀末至 19 世紀初的自然神話學派，代表人物為杜畢依（F.Dupuis）、沃爾內（Volney）、麥克斯·穆勒（Max Muller）、庫恩（Adalbert Kuhn）以及施瓦茨（W.Schwartz）等人。另有論者對前述觀點提出批評，認為自然崇拜以自然精靈為根基，並隨著產業的革命發展，使得人類對於天氣物候的依賴深化，因此面對自然變化和農產、畜作的密切關係不能掌控時，便將自然力量及其現象神化，所以當中較早被賦予神靈化的自然現象和人的經濟生產相關；此論代表人物為泰勒（E.Tylor）、朗格（Andrew Lang）。本論採後者觀點，認為自然崇拜的對象為神靈化的自然現象或自然力量。

1884-1942) 即認為自然崇拜並非來自天真的想像，而是有其文化意義。²⁹⁵對自然有目的性的觀察與利用，是對於理解自然崇拜的重要前提。²⁹⁶

葉舒憲指出：「人類自新石器時代進化到農牧定居階段以後，原始宗教的中心便從狩獵巫術和圖騰崇拜轉向了自然崇拜。諸如日月星辰、風雨雷電等與農牧生產和生活方式密切相關的自然現象，只是到了這時才開始成為人們敬畏和崇拜的對象。」²⁹⁷鍾宗憲於《中國神話的基礎研究》中透過崇拜、理性、藝術的角度理解「神」的意義，並指出「神」的出現是當人們試圖去認識或解釋超出其既有知識範圍外的事物時，以一種較素樸而原始的方式感知，藉以解釋自然宇宙中的森羅萬象。人透過將主體的整個生命投射至客體世界中，並通過想像幻化出各種超現實和超自然的神奇事物，因此形成了具有神聖性的崇拜對象。²⁹⁸

在面對自然力量時的寅畏心態，將自然的力量神靈化，也在這個基礎下賦予相應的稱名，自然現象的客觀世界，同時也藉由神話的方式，將這些被神化的自然現象神聖化以及合理化，也因此發展系統的祭祀儀式活動，用以祈禱雲行雨施、品物流行，這包含了神靈的形象想像和建構，甚至是祭祀空間的建立和相應的忌宜規範，完整了自然崇拜和信仰的型態，並成為上古的重要宗教活動。

由於「雨」之出現多伴隨著其它氣象現象的發生，同時降「雨」的情形又與地理形式有著密切的聯繫，而對於降雨的企求往往又和「雨」的灌溉以潤物達豐年繁衍的功能性有所聯繫。故本章檢視「雨神」信仰及相關神祇，分別從共同發生的氣象之自然崇拜，以及和功能、發生地理環境的自然崇拜兩個角度析述。

第一節 天下行雲：和雨相關的氣象神祇

對自然現象的崇拜，促成了原始宗教和信仰的生成，殷商先民所崇祀的神靈，從卜辭中可見乎「風」、「雨」、「雲」、「雷」、「雪」以及「雹」等，這些都是與雨澤密切相關的氣象，皆是為人類的文化帶來成長的元素，倘如這樣的自然力量失衡，帶來的災難也是難以估量的，故往往得見卜問氣象，以求人間秩序的諧和：

²⁹⁵ 「原始人很少對於自然界有純粹藝術的或理論科學的關心；野蠻人的思想與故事之中，很少象徵主義的餘地；神話，實際說起來，不是閒來無事的詩詞，不是空中樓閣沒有目的的傾吐，而是若干且極其重要的文化勢力」參自〔英〕馬凌諾斯基著，朱岑樓譯：《巫術科學與宗教》（臺北：協志工業，1993年），頁117。

²⁹⁶ 「並不是所有的自然現象都是神靈，而是與人類有密切關係的自然現象。」參自鍾敬文主編：《民俗學概論》（上海：上海文藝出版社，1998年），頁190。

²⁹⁷ 葉舒憲：《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁201。

²⁹⁸ 鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2006年），頁39-40。

丙寅卜，爭貞，今十一月帝令雨。²⁹⁹（合集 5658 正）

帝不令風。（合集 672）³⁰⁰

貞，帝其集今十三月令雷。（合集 14127 正）³⁰¹

丁丑卜，爭貞，不電，帝唯其……（合集 14156）³⁰²

這些和降雨現象相關的神靈皆是「帝」的屬臣，受「帝」指揮，但這些氣象神也是其他神靈的從屬：

貞，往於夔，有從雨（合集 14375）³⁰³

庚午貞，河芑雲。（屯南 2105）³⁰⁴

唯高祖亥芑雲。（屯南 2105）³⁰⁵

如是可推知，在商代人的觀念中，自然神之間自有等級關係，上下從屬的系統，氣象神祇聽命於「帝」以及諸多自然神靈。³⁰⁶卜辭中可見祭「雨」的記載：

御于雨。³⁰⁷（合集 22758）

²⁹⁹ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第二卷（北京：線裝書局，2010年），頁 572，合五六五八正。

³⁰⁰ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第一卷（北京：線裝書局，2010年），頁 98，合六七二。

³⁰¹ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第三卷（北京：線裝書局，2010年），頁 1324，合一四二一七正。

³⁰² 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第三卷，頁 1330，合一四一五六。

³⁰³ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第三卷，頁 1355，合一四三七五。

³⁰⁴ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》，頁 5001，屯南二一〇五。

³⁰⁵ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》，頁 5001，屯南二一〇五。

³⁰⁶ 「殷墟甲骨卜辭表明殷人以為諸多自然現象的發生及其程度都是由上帝操縱著的，而上帝的意志又是通過帝廷的五個重要臣史和其他一些神靈去具體實行的。在殷人的心目中，上帝的五個重要臣史是風神、雲神、雨神、日神和四方神，這五個神靈和其他一些神靈受上帝的驅使去具體地發生各種自然現象。而殷人為了自己的生產和生活，為了自己的生存，就必然要去頻繁地祭祀這些神靈，以祈求它們保佑自己，滿足自己的某些要求，這就是殷人對自然神的崇拜。」宋振豪主編，常玉芝著：《商代宗教祭祀》（北京：中國社會科學出版社，2010年），頁 69。

³⁰⁷ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第四卷（北京：線裝書局，2010年），頁 2046-2047，合二二七五八。

貞，呼祭雨。³⁰⁸（合集 12869 正乙）

其中言向雨進行御祭，雖然「雨」享有受祭的地位，但卜辭中較沒有資料佐證殷商先民將「雨神」作為祈求降雨的對象，而更多的是向具有更高的位的神祇祈求雨澤。趙誠指出此時「雨」可能尚未被神化，或者處在神化的過程中，故和後代的雨神並非一致。³⁰⁹相較於「雨」，「雲」、「雪」被直接指涉與降雨相關：

其燎于雪，有大雨。³¹⁰（英藏 2366）

貞，茲雲其雨。³¹¹（合集 13385）

雖然「雲」、「雪」被視作求雨的對象，但他們與其他自然神的從屬關係不明確。不過「雲神」兼有「雨神」的職司，倒是可見於殷商至周代的典籍之中³¹²，可推測當時代「雲神」的地位不低於「雨神」，但因兩者關係密切，故兩者的神性混同，所以後世國家祀典僅見「雨神」，而未見「雲神」的祭祀。

雨神所職司的降雨雖和生活的關係密切，卻因為雨水的出現，往往不是單一事件，諸多氣象之間伴隨顯現的性質，讓雨水的職司不僅只存在單一的神祇身上。如《論衡·祀義》中所述：

風伯、雨師、雷公，是群神也。風猶人之有吹煦也，雨猶人之有精液也，雷猶人之有腹鳴也。三者附於天地，祭天地，三者存矣，人君重之，故別祭。³¹³

另見於《論衡·祭意》：

³⁰⁸ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第三卷（北京：線裝書局，2010年），頁1205-1206，合一二八六九。

³⁰⁹ 趙誠：《甲骨文與商代文化》，頁54。

³¹⁰ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第九卷（北京：線裝書局，2010年），頁5406，英藏二二六六。

³¹¹ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第三卷（北京：線裝書局，2010年），頁1251，合一三三八五。

³¹² 何星亮：《中國自然神與自然崇拜》，頁305-309。

³¹³ 【漢】王充撰、黃暉校釋：《論衡校釋》，頁1050。

群神謂風伯、雨師、雷公之屬。風以搖之，雨以潤之，雷以動之，四時生成，寒暑變化。日月星辰，人所瞻仰。水旱，人所忌惡。四方，氣所由來。山林川谷，民所取材用。此鬼神之功也。³¹⁴

從漢人論述中可見雷、風和雨等氣象的關係，其中將自然現象比附人自身生息的現象，可以理解為漢人對於生命的關注。

以下茲就雷神、風神、虹神與旱神，四者和氣象「雨」密切關聯的神靈展開論述。

一、 雷神

由於雷的震響給人帶來的恐懼，在文獻資料中的雷崇拜較其它的氣象更多：

雷崇拜首先因雷聲的震動而起，把它看作是啟動萬物蘇生，主宰萬物生長的神。人們注意到雷是從春天經過夏天活動的，到秋冬雷平息止。在雷活動的時間內，萬物生長，繁茂；雷停止活動的時期，萬物蕭瑟、枯萎。人們把雷看為「動萬物」之神，雷「出則萬物亦出」。同時，人們還把雷和天結合起來，認為雷聲是上天發怒的標誌。³¹⁵

從自然氣象現象的角度來看，隨著「雷」的巨響，往往會捎來潤澤土地的雨水，³¹⁶因為雷和雨水的密切關聯，司雨的功能也因而加諸於雷神身上。³¹⁷雷電時常和雨水交織顯現，雷光霎時生滅，以及雷鳴轟隆震懾的自然現象使得人們產生恐懼，卻又覬覦著與電閃雷鳴相伴的雨水能夠潤澤土地，使作物繁盛，圓滿人類生存的

³¹⁴ 【漢】王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，頁 1065。

³¹⁵ 烏丙安：〈對自然物、自然力的崇拜〉，《中國民間信仰》（上海：人民出版社，1998 年），頁 28。

³¹⁶ 《說文解字》：「靄，陰陽薄動靄雨，生物者也，从雨，晶象回轉形。」其中可見乎這樣的認識。段注：「陰陽迫動，即謂靄也，迫動下文所謂迴轉也，所以回生萬物者也。」【漢】許慎著，【清】段玉裁注：《新添古音說文解字注》（台北：洪葉文化，2009 年），頁 577。另外朱駿聲：「雷者，天地間易氣也，地中之易為地面會揜，則破地而為雷，其烈者為辟歷。」以雷為天地間迸發的陽氣，認為「田」之字形為土地，而非回轉形；這似乎與驚蟄的認識較相關。【清】朱駿聲：《說文通訓定聲》（北京：中華書局，1984 年），頁 598。

³¹⁷ 「在俄羅斯德爾普特（即今塔圖爾）附近一個村子裡，當人們渴望雨水時，三個男人便爬到古聖墓地里的一顆棕樹上。一個拿著榔頭敲打水桶或水壺以模仿雷鳴，另一個撞擊兩個燃著的火把使火星飛進以模擬閃電。而被稱作祈雨師的第三人則手執一束細樹枝從一個容器中沾出水來撒向四面八方。」〔英〕弗雷澤著，汪培基等譯：《金枝——巫術與宗教之研究》（北京：商務印書館，2012 年），頁 109。

需求，故自然現象的「雷」成為企求的對象，進而被神靈化，接受祝禱與祈求。

318

雷電的威力強大，先民雖未必理解其物理的運作原理，但其詮釋基礎並不只是在感官上的驚駭經驗，而是進一步觀察。關於先民對於雷的認識，於《詩經·小雅·十月之交》：「燁燁震電，不寧不令。百川沸騰，山冢峯崩。」³¹⁹其中視十月震電為非常現象，隱含著先民對於雷電興發的周期有一定程度的觀察；另外見於《洪範五行傳》：

雷於天地為長子，以其首長萬物與其出入也。雷二月出地百八十三日，雷出則萬物出；八月入地百八十日，雷入則萬物入。³²⁰

更足見對於雷電的生成規律以及氣象條件的長久觀察經驗已經十分細緻。雷電的好發時機時常伴隨著強烈的降雨，因而司雨的職能被附加在雷神身上。向柏松在《中國水崇拜》一書中整理出了許多中國少數民族，對雷神的崇拜，甚至向雷神求雨。³²¹其中特別值得注意的是節氣「驚蟄」，《禮記·月令》：「仲春之月，……是月也，日夜分，雷乃發聲，始電。蟄蟲咸動，啟戶始出。……仲秋之月，……是月也，日夜分。雷始收聲，蟄蟲壞戶。殺氣浸盛，陽氣日衰。水始涸。」³²²這是萬物萌動之時，和作物的生長周期吻合，同時「驚蟄」和節氣「雨水」時間相近。漢景帝時因為避諱，將原來的「啟蟄」改為「驚蟄」，因字義和由「開始」異動為「驚醒」，故時序改易，和「雨水」的順序置換。兩者的關係十分密切。

傳世文獻之中載錄了其神靈化的形象，如有「雷公」、「雷神」等稱名。《楚辭·遠遊》當中書寫了「左雨師使徑待兮，右雷公以為衛」³²³的想像，雷電往往出現在強降雨的時候，又因其有著撼動天地的威力對於雷神的崇拜；在漢代畫像石中，雨師多出現於「雷神出行圖」之中，雷神的形象在《山海經·海內東經》當中即有記述：「雷澤中有雷神，龍身而人頭，鼓其腹。」³²⁴雷神生於水澤之中，又具有龍的外型，其中又藉由動物「鼓腹」的發生現象來解釋雷。《淮南子·墜

³¹⁸ 雷神也常因其現象的撼動力，與至上神產生連結。如：「迅雷驟雨是自然界中驚人的現象，無論就其有利或有害的方面去說，都使人把它認為是至上神最顯著的功能之一，而與至上神有直接關係。」參自〔德〕W·施密特（Schmidt Wilhelm, 1868-1954）著，蕭師毅、陳祥春譯：《原始宗教與神話》（上海：上海文藝出版社，1987年），頁67。

³¹⁹ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊，頁407。

³²⁰ 轉引自【宋】李昉等奉敕編：《太平御覽》，頁193。

³²¹ 向柏松：《中國水崇拜》，頁122-123。

³²² 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁300。

³²³ 【宋】洪興祖：《楚辭補注》（北京：中華書局，2000年），頁171。

³²⁴ 袁珂：《山海經校注》，頁329。

形》：「雷澤有神，龍身人首，鼓其腹而熙。」³²⁵解釋了《山海經》之中「鼓腹」的作用正是用以發聲。

二、 風神

風和雨同為自然現象，兩者時常相伴顯現，「呼風」和「喚雨」往往是聯繫起來的，正是因為風也和降雨息息相關。常玉芝的研究指出在商代的卜辭中可見風上帝的使臣，且風為神靈，其祭上帝的使臣風用犬和牛，使臣風神受上帝的驅使司職颳風。且殷人非常注重風刮來的方向，其認為四方的風各由不同的風神掌管，並將四方風神都命名。由於颳風有時會造成災害，所以商人有時懼怕颳風，尤其懼怕刮大風。為此祈求風神，對風神進行祭祀，期望風神能平靜和順，使民生免於災害。商人祈求寧風也是為了寧息雨水，因為風雨相伴是常見的自然現象。³²⁶

考察風的運行，在於季風氣候的土地上，和農業社會也是密切相關的，伴隨著風的吹拂，降下滋潤土地的甘霖，正如《詩經·邶風·谷風》：「習習谷風，以陰以雨。」其中就有東風以化雨的認識。在《風俗通義·祀典》之中有對於風神的描述：「鼓之於雷霆，潤之以風雨，養成萬物，有功於人，王者祀以報功也，戌之神為風伯，故以丙戌日祀於西北。」³²⁷這也是風神的降雨作用與雷神和雨神相輔相成的。

正如雨水的施予有其正面和負面性，適量則有利生養萬物，過量或缺乏都會傷害生命，風亦有其多面性，如颳強風、颳風，或者是焚風，會傷害農業的收成，影響生存條件。《爾雅·釋天》：「南風謂之凱風，東風謂之谷風，北風謂之涼風，西風謂之泰風。」³²⁸這是根據生活中對於不同方向的風的影響層面，以定其特質。《呂氏春秋·古樂》：「昔古朱襄氏之治天下也，多風，而陽氣積蓄，萬物解散，果實不成。」³²⁹又或《史記·律書》：「不周風居西北，主殺生。」³³⁰意旨西北風夾帶暴雨，毀壞莊稼，致使人們蒙受損失或者傷害。這都是風與降雨相關的惡性象徵，也在這樣期待與畏懼的基礎下，風神的崇拜和祭祀活動因應產

³²⁵ 【漢】劉安撰、【漢】高誘注：《淮南子注》，頁 150。

³²⁶ 宋振豪主編，常玉芝著：《商代宗教祭祀》（北京：中國社會科學出版社，2010 年），頁 69-73。

³²⁷ 【漢】應劭：《風俗通義》，卷八，頁 2-2。

³²⁸ 【晉】郭璞注、【宋】邢昺疏：《爾雅注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊，頁 96。

³²⁹ 【戰國】呂不韋撰、【漢】高誘注、陳奇猷校注：《呂氏春秋》（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 284。

³³⁰ 【漢】司馬遷撰，【劉宋】裴駟集解，【唐】司馬貞索引，【唐】張守節正義：《史記》（臺北：鼎文書局，1981 年），頁 1243。

生，使得風神有著司風的神職，而四季又隨著季風的改換，風分別來自四方，故有時風神又與方神相關。

由於風作為不具備形、色和氣味的自然之物，在想像時多需透過類似性質的事物來比附之。「風」字的起源較晚，然而在此之前並非不存在「風」的概念；羅振玉於《殷墟書契考釋》中指出卜辭的「風」以「鳳」通假。³³¹

《楚辭·離騷》：「後飛廉使奔屬」，王逸注：「飛廉，風伯也。」洪興祖補注引應劭：「飛廉，神禽，能致風氣」、引晉灼：「飛廉鹿身，頭如雀，有角，而蛇尾豹文」³³²可見風神的複合形象。

此外風神也有一脈與星辰崇拜相關的發展，其中以箕星為風神，既是對於天象與氣象的觀察，亦是對神靈的想像。正如《風俗通義·祀典》：「風師者，箕星也；箕主簸揚，能致風氣。」³³³同時說明了箕星在天上出現時預示著颶風，更是因為神靈有著巨大的簸箕，藉由簸動它來製造風。

陳吟文《中國風神信仰的來源、流變及實踐》中將先秦兩漢的風神形象分為四方神人、大風與山獬、箕星、飛廉、風伯五類。其中四方神人的說法是承續了殷代的四方風，但不具殷代的獨立神格，而是方神的附屬；大風與山獬代表著人類無法控制的自然力量，是較原始的風神；箕星則是基於天象觀測的結論；飛廉則是源自於楚國的風獸，後被納入道教的系統之中，成為幫助人追求升仙的珍禽瑞獸；風伯是漢代主要對風神的稱呼。祭風神是為了護佑作物的生長，並平息其對人的危害。³³⁴這和祈雨活動的施用寄望是類似的，雨量直接影響了農作物生長，解除對人有災的強降雨和大旱是避災，對農產有益的雨水是求福，都是指向了實際生存的需要，但「風調雨順」是相伴隨的，這也使得風、雨二者在自然崇拜上的發展關係甚深。

三、 虹神

自然現象之虹的形成和光線和水的反射和折射有關，因為雨滴受重力影響，形狀轉為較長而橢圓，虹的出現時機往往在降雨的先後，和雨水有著密切的聯繫。

³³¹ 「王氏國維曰『卜辭中屢云其邁大鳳，即其邁大風。《周禮·大宗伯》風師作飄師，從翟而卜辭作鳳，二字甚相似。』予案此說氏也，考卜辭中諸鳳字誼均為風，古今文不見風字，《周禮》之飄乃卜辭中鳳字之傳訛，……，據此之谷者假鳳為風矣。」羅振玉：《殷墟書契考釋》（臺北：藝文印書館，1969年），頁32。

³³² 【宋】洪興祖：《楚辭補注》，頁28。

³³³ 【漢】應劭：《風俗通義》，卷八，頁2-2。

³³⁴ 陳吟文：《中國風神信仰的來源、流變及實踐》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2017年）頁62-86。

卜辭中認為虹的出沒會影響到年成，胡厚宣指出這是因為「古人以為虹能截雨，虹見則雨止，雨量不足，所以才會影響到豐收。」³³⁵虹與雲在先秦的語境中，時常相連，如《孟子·梁惠王下》：「大旱之望雲霓」³³⁶、《離騷》：「雲霓而來御」³³⁷、「揚雲霓之晻霭兮」³³⁸，可能是視雲、虹二者為同類。

基於虹的形狀細長而拱起的聯想，虹被視作蛇龍之類；陳夢家指出：「卜辭虹字像兩蛇形」³³⁹《說文》：「虹，狀似虫。」段注：「虫者蛇也。虹似蛇，故从虫。」³⁴⁰《釋名·釋天》：「蜺蜺，其見每於日在西而見於東，掇飲東方之水氣也。」³⁴¹《漢書·燕王旦傳》：「是時天雨，虹下屬宮中，飲井水，水泉竭。」³⁴²清代郝懿行注《山海經·海外東經》：「虹有兩首，能飲潤水，山行者或見之。」³⁴³諸多材料都載錄了虹能飲水的想像，虹既被認為是蛇龍之屬，入地是為了飲水，以供下次降雨的使用，故有虹飲水的說法。

虹的組成由一明一暗的二者，《淮南子·說山》：「天二氣則成虹。」高誘注：「陰陽二氣相干也。」³⁴⁴這恰好與「陰陽和為雨」的降雨認知是相類的，因此虹也被視作是司雨之神。

針對「虹」的研究，許又方於《虹霓的原始意象及其在中國文學中的表現與意義》中有相當深入的梳理。其中第二章作者試圖通過虹霓在各類文獻中的異名，推究這些異名的真正義涵彼此間的關聯，從中得知先民對虹霓的認識形態，以幫助理解虹霓的原始意義。如作者發現虹與雲、暈、雷、雨甚至蟬、蜥蜴、旌旗等，在古人的認識形態中都有密切的關係，因此古人有以霓虹占雨。作者試圖建立一個認識：虹被廣泛的牽涉到其他生活上的事物，說明虹在古人的心目中出於一個幽微的、模糊的「不確定」的地位，是神秘經驗孳息的心理地帶。所以它呈現出多樣的原型。第三章主要以甲骨文與商周金文為探討對象，將卜辭作為研究的重點，希望透過對古文字字形的解析看出先民在創造虹字時遺留於字形中的原始意

³³⁵ 胡厚宣：〈釋殷代求年於四方和四方風的祭祀〉，《復旦學報（人文科學）》，1956年第一期。

³³⁶ 【東漢】趙岐注、【宋】孫奭疏：《孟子注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊（臺北：藝文印書館，2011年），頁44。

³³⁷ 【宋】洪興祖：《楚辭補注》，頁29。

³³⁸ 【宋】洪興祖：《楚辭補注》，頁43。

³³⁹ 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》（北京：中華書局，1988年），頁243。

³⁴⁰ 【東漢】許慎著、【清】段玉裁注：《新添古音說文解字注》（臺北：洪葉文化，2005年），頁680。

³⁴¹ 【東漢】劉熙：《釋名》（臺北：大化書局，1983年），頁841。

³⁴² 【漢】班固撰、【唐】顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962年），頁2757。

³⁴³ 【清】郝懿行注，范祥雍補校：《山海經箋疏補校》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁279。

³⁴⁴ 【漢】劉安撰、【漢】高誘注：《淮南子注》（臺北：世界書局，1962年），頁528。

義。該研究引用人類學資料發現虹在古人思維中是兩頭龍蛇類動物，並具有神聖與禁忌的象征意義，進一步推斷，這種神聖性是來自虹與雨的密切關係。³⁴⁵

四、旱神

《詩經·大雅·雲漢》中載有「旱魃為虐」之事：「旱既大甚，滌滌山川，旱魃為虐，如惓如焚。」³⁴⁶毛詩註解「旱魃」，便稱其為「旱神」。而將旱象歸結在女魃身上，亦可見於《山海經·大荒北經》之中：

有系昆之山者，有共工之台，射者不敢北鄉。有人衣青衣，名曰黃帝女魃。蚩尤作兵伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍蓄水，蚩尤請風伯雨師，縱大風雨。黃帝乃下天女曰魃，雨止，遂殺蚩尤。魃不得復上，所居不雨。叔均言之帝，後置之赤水之北。叔均乃為田祖。魃時亡之，所欲逐之者，令曰：「神北行！」先除水道，決通溝瀆。³⁴⁷

女魃為黃帝之女，助黃帝討伐蚩尤，止住由風伯、雨師所造成的大風雨，應有其功勞，卻不見於歷代祭祀之中，反而臨旱象時，女魃成了眾矢之的，為群眾意欲驅趕、攘除的對象，此乃因其無法復歸天界，而滯留人間造成旱象。

女魃的形象除了《山海經》所記之「青衣」外，亦有：

女浞，禿無髮，所居之處，天不雨也，同魃。³⁴⁸

南方有人長二三尺，袒身而目在頂上，走行如風，名曰魃，見之國大旱，赤地千里。一名貉，遇者得之，投溷中乃死，旱災消。³⁴⁹

女魃的形象雖在各處所見有異，但都可見其所居處的地方「不雨」之特徵。

³⁴⁵ 該專論中首先從與虹霓相關的文獻文物入手，通過歸納、演繹及相互參證的方式確定它們之間的指涉與連結關係，再引證人類學與民俗學的發現以探尋這些名稱與文字的原始意義，以勾勒出虹霓所具有的原型和這個原型的外延意義，再將其置入文學作品中進行反復驗證，藉著虹霓在各文本中與其他文字的連結功能，再度分析其喻指功能，從而挖掘這些文本的深層意義。參自許又方：《虹霓的原始意象在中國文學中的表現及意義》（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，1997年）。

³⁴⁶ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊，頁661。

³⁴⁷ 袁珂：《山海經校注》，頁430。

³⁴⁸ 《玉篇》引《文字指歸》，轉引自袁珂：《山海經校注》，頁430。

³⁴⁹ 【漢】東方朔著，【晉】張華注：《神異經》，頁5-1。

鍾宗憲分析河南出土圖的漢畫「大鵬鳥吃女魃」時，認為圖像中能吃旱神女魃者，應為雲雨之神。³⁵⁰

第二節 遍施雨露：兼司雨水的神靈

前述已論及了「雨」作為自然現象，深刻影響農業生產與人類生存，先民對雨水的依賴與企求，和雨滋潤與破壞的雙重力量有關。在先秦兩漢的信仰系統中可見多種與雨相關的神祇，究其原因：

中國從原始農耕時代就對天降雨水有了直接的崇拜了。數千年來的祈雨傳統就是對雨水崇拜的最好證明。在古代典籍中，雨神被稱作「雨師」……最早當是對降雨這種天象的直接崇拜，以後才產生了操縱降雨的神靈觀念。……在各民族對與崇拜的發展過程中，實際上雨神並沒有獨立成神，大多數只把它看作是天的一種職司。³⁵¹

降雨因為和農作物的生長相關，進而雨和上天的福佑產生了連結，也可能根據各地方不同的氣候特徵，產生相應的司雨神的神格，而這些兼司雨水之神祇的職司與地位都不盡相同，扣除作為「氣象」的神人化的神祇，按其性質區分，概可分為五類：其一是具有主宰力的至上神；其二是於日月星辰實體的神祇；其三是山川淵澤的神祇；其四是農神、社稷之神；其五是較具抽象概念的方位神。加上前一節的討論，這些司雨神靈的來源，又可分別派生於古代信仰的自然崇拜、祖先崇拜以及鬼怪信仰。其中對至高主宰力量、星辰、氣象、地貌與植物生長等「自然崇拜」依託司雨神祇的形象，是先民對於自然界的觀察；「祖先崇拜」則是將氏族先祖視作為保護神靈，所以將面對災害的責任與和先祖的互動聯繫，因之賦予了司雨的職能；「鬼怪信仰」則淵遠流長，可見乎《山海經》之中所載的女魃，其中也載錄了能預知雨、旱的物怪，如肥遺。這些神靈物怪都具有各自的神話語境，出現於特定的時空之中，按各自的不同的特性，有不同佈雨方式，這些都與雨神信仰與文化有密切的關係。

一、 至上神

(一) 上帝與天

³⁵⁰ 鍾宗憲：《先秦兩漢文化的側面研究》（臺北：知書房出版社，2005年），頁386-390。

³⁵¹ 烏丙安：〈對自然物、自然力的崇拜〉，《中國民間信仰》（上海：人民出版社，1998年），頁31。

1、帝

由現存的甲骨材料，可知「帝」在殷商先民的信仰之中，是具有至上主宰的神格。³⁵²從殷商卜辭中可以見得最高的帝或許唯有一個，但宇宙之間尚存在許多其他的帝，例如四方之帝。³⁵³「帝」掌有操縱自然現象的能力，不論風雨都受其擺佈，³⁵⁴卜辭中即有關於帝令風、帝令雨的記載。³⁵⁵此外，「帝」亦具有護佑人類與危害人間的能力，這與雨的潤澤生命與破壞收成的善、惡性能力相類。³⁵⁶

卜辭中雖有「帝令雨」的紀錄，但卻較少看到殷商先民向「帝」祈求降雨，更多地向區域的地景、地貌，如山川大澤等，或是向有功業的先王祈求雨澤。史華慈認為這是因為自然神及先王分享了「帝」的職司³⁵⁷，或可以說這是自然崇拜多元的形塑過程。

帝是天神，又是宇宙的主宰，他的權能與權威自然不是人王所能比擬。即使殷代直系先王死後可以稱帝，但他們與天帝畢竟有著本質的不同。卜辭顯示，帝是唯一降旱降雨的主宰，然而殷人求雨和祈年的對象卻是先祖與河岳之神，而不是帝，但先祖與河岳之神卻又絕無興風作雨的權能，這便是上帝與先祖間最重要的分野。³⁵⁸

³⁵² 「居於天宇的至上神，確切地來說是主宰整個宇宙萬物的至尊神祇，至遲到商代也被創造了出來，這就是甲骨文中常見的帝與上帝。」馮時：《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁68。

³⁵³ 趙誠：《甲骨文與商代文化》，瀋陽：遼寧人民出版社，2000年，頁46。

³⁵⁴ 「帝是大自然和人類一切命運的主宰，它的權威也自然遍及宇宙及人間社會的方方面面。這些事實於卜辭反映的已足夠充分。殷人認為，帝可以星風作雨，日月星辰，風雲雷雨，水澇旱暵，都出於命令並聽由他來操縱。這些超乎凡人能力之外的自然現象只有天帝可以自由控制，顯然帝應具有自然之上的無限權能。」馮時：《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁73-74。

³⁵⁵ 如「貞，今三月帝令多雨」（合集14136）。另外，「帝」有其能役使的屬臣。「上帝或帝不但施令於人間，並且他自有朝廷，有使、臣之類供奔走者。」參自陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，北京：中華書局，1988年，頁572。也就是卜辭當中所見「帝史鳳（風）」、「帝臣」、「帝五臣」等，就是在天庭的大臣，協助雲行雨施的工作。而關乎於這些屬臣的身份，陳夢家指出「國王的已故祖先也是上帝的廷臣」，此誠如卜辭中「賓於帝」的記載。參自陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，頁573。艾蘭進一步解釋，因為人無法直接與上帝溝通，故由逝去的祖先服侍上帝，若能服侍好上帝，上帝就不會降災。參自艾蘭著，楊民譯：《〈尚書〉一段散佚篇章中的旱災、人祭和天命》，《早期中國歷史思想與文化》，瀋陽：遼寧教育出版社，1992年，頁141-143。

³⁵⁶ 「帝被賦有全能，卜辭所見的風雲有時也加帝號而稱帝雲。帝的威力既可以令使風雨水旱為崇於民，當然也可以通過它們為下民造福。雨水的充足與否直接關係到年成的豐歉，因此，年成的好壞也自由帝所掌握。」馮時：《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁74。

³⁵⁷ 史華慈：《中國古代的思想世界》，頁28。

³⁵⁸ 馮時：《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁82。

殷商部落聯盟的擴展，對於商王權威的建構，促使先民在思考神靈世界時，認為也有一個具有至高主宰能力的「帝」，知悉並控管著天上神靈與人間邦國，自然神靈也因此成為其下屬臣。³⁵⁹但是「帝」屬於抽象的存在，³⁶⁰較具體的索求，有賴神祇更明確的職司分工，商人也更易向其他神祇祈求雨澤。

在商人信仰中可以號令眾多神靈、判決人間興衰，具有至上權威的帝，能主宰天地的性質明顯，而祖先賓于帝，商王父祖死後也可成為帝，³⁶¹也就是其具有「父祖」意義。³⁶²周人在其敬天的思維下，也有其「帝」，區分為上帝與古帝王二者。周代文獻中有帝以命、罰或降下災祥來表現其意志：

惟時上帝，集厥命于文王。³⁶³

乃惟庶習逸德之人，同于厥政，帝欽罰之。³⁶⁴

惟上帝不常，做善降之百祥，做不善降之百殃。³⁶⁵

皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方。³⁶⁶

³⁵⁹ 「由於帝在殷人心目中是風雲雷雨、水旱豐歉、禍福吉凶的主宰，因此一切自然現象及人間福祉都由他來操縱。人們企望上帝能夠降雨調雨順及豐實的年成，而興建城邑及出師征伐也必祈求上帝的許可和護佑，帝可以降下命令，指揮人間的一切。……帝的下面又有帝使帝臣，日月星辰風雲雷雨都供帝所役使。……上帝既為至上神，那麼以上帝為首的帝廷就不會沒有臣僚，因此，帝上的人王便模擬身邊的宮廷組織對人祖以外的自然神世界進行了複製，從而建構起具有無上神權的帝廷。」馮時：《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁77-87。

³⁶⁰ 「古人為反映上帝居於宇宙中心的樸素思想，就必須在花蒂的象形文的基礎上再添加一個與方位有關的符號，以便指示帝的位置處於四方之中。」馮時：《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁71。

³⁶¹ 「天神稱帝，而先祖死後必將升天，可以配帝，並侍於天帝左右，也能同帝一樣降幅作祟於殷王。」馮時：《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁78。

³⁶² 「殷代甲骨文資料顯示，殷商先民不僅已奉上帝為至上神，而且也同時尊其為宗祖神，這一現象對於探討至上神的形成非常重要。……帝所具有的祖神和至上神的雙重身分表明，其至上神的神格顯然是對其本為宗祖神神格的提升。」馮時：《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁69-71。

³⁶³ 【西漢】孔安國，【唐】孔穎達疏：《尚書注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊（臺北，藝文印書館，1993年），頁309。

³⁶⁴ 【西漢】孔安國，【唐】孔穎達疏：《尚書注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊（臺北，藝文印書館，1993年），頁261。

³⁶⁵ 【西漢】孔安國，【唐】孔穎達疏：《尚書注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊（臺北，藝文印書館，1993年），頁115。

³⁶⁶ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊（臺北，藝文印書館，1993年），頁567。

「帝」會鑒察人間道德之得失，並降臨相應的災祥，是具有人格的神。周人認為災害是「帝」對於失德的責罰，所以「帝」不只是具有崇高地位，受祀的等級更是諸神未能及的。在《詩經》、《左傳》當中有載錄已故的周人先祖成為「帝」的屬臣：

有周不顯，帝命不時，文王陟降，在帝左右。³⁶⁷

大任有身，生此文王，維此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福，厥德不回，以受方國。³⁶⁸

叔父陟恪，在我先王之左右，以佐事上帝。³⁶⁹

先祖聽從「帝」的差遣，既執行「帝」的命令，又盡對子孫後裔的護佑責任，讓其免於受到「帝」的苛責，將子嗣的祈願傳達給上帝，祖先的身分是「帝」與人的中介者。

2、天

在周人觀念中「天」是另外值得注意的³⁷⁰，其兼有人格神與自然天的特質，前者似「帝」，是具有意志的：

敬天之怒，無敢戲豫，敬天之渝，無敢馳驅。³⁷¹

天生烝民，其命匪諶……天降滔德，女興勢力。……天不湏爾以酒，不義從式。³⁷²

天降喪亂，饑饉薦臻。³⁷³

³⁶⁷ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊（臺北，藝文印書館，1993年），頁533。

³⁶⁸ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊，頁541。

³⁶⁹ 【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊（臺北：藝文印書館，2007年），頁765。

³⁷⁰ 馮時：《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁83。

³⁷¹ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊，頁636。

³⁷² 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊，頁641。

³⁷³ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十

思文后稷，克配彼天。立我烝民，莫匪爾極。³⁷⁴

書曰：天降下民，作之君，做之師。惟曰：其助上帝，寵之四方，有罪無罪惟我在。³⁷⁵

可以見得周人亦會將先祖作為上天的配祀表示崇敬。「天」透過自然界物質、現象、規律、位置來表現其自然性質的面向。「天道」、「天數」與「帝德」、「帝命」、「天命」等，作為宇宙秩序、性質、力量的稱呼，在春秋時可見：

天道不諂不貳。³⁷⁶

天之歷數在爾躬。³⁷⁷

天下有道，小德役大德，小賢役大賢，天下無道，小役大，弱役強。斯二者天也，順天者存，逆天者亡。³⁷⁸

「天道」、「天數」屬於更普遍的自然界運行秩序，包括神靈也須遵行的秩序，不論是水旱既濟或不濟，都是「天道」、「天數」的展現。

周代「郊祭」主祭天、帝，同時也祭祀天地間的眾多神靈，在祈雨儀式「雩祭」雖是向「帝」、「天」祈求降雨，亦配祀具有降雨能力的神靈或先祖：

周宣王時，天下旱，歲惡甚，王憂之……宣王自以為不能呼后稷，不中乎上帝，故有此災，有此災，愈恐懼而謹事天……郊祝曰：「皇

三經注疏》第二冊，頁 659。

³⁷⁴ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊，頁 721。

³⁷⁵ 【東漢】趙岐注、【宋】孫奭疏：《孟子注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊（臺北：藝文印書館，2011 年），頁 32。

³⁷⁶ 【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊，頁 905。

³⁷⁷ 【魏】何晏集解、【宋】邢昺疏：《論語注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊，頁 168。

³⁷⁸ 【東漢】趙岐注、【宋】孫奭疏：《孟子注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊（臺北：藝文印書館，2011 年），頁 127。

皇上天，照臨下土，集地之靈，降甘風雨，庶物群生，各得其所，靡今靡古，維予一人某，敬拜皇天之祐。」³⁷⁹

(二) 人祖

1、先公、先王

「祖先神」是殷商先民祭祀系統中的一個重要部分，「先公」³⁸⁰、「先王」³⁸¹作為受祀對象，在血脈與生命傳承的基礎上，「先公」、「先王」按其在世的功績、地位被賦予相當的威能，較顯赫的「先公」、「先王」經常被祀，且與「帝」相同，能支使自然界的現象，亦能施予人民禍福。馮時於研究中指出：

帝的權能雖然很大，能夠將風雨水旱等各種自然現象及人間禍福運於掌上，但遇有禱告祈求，則殷人唯有向先祖行之，請先祖在帝的左右轉向上帝祈禱，而絕不敢直接向上帝有所祈告。³⁸²

此即意味著祖先神僅是做為中介，並不是直接地操縱降雨。而祖先神雖是商的先祖，卻未必護佑商裔的生活，若祭祀不周全，則會招致祂們降下的災厄。

王亥 芑雨。³⁸³ (合集 32064)

貞，往于夔，有從雨。³⁸⁴ (合集 14375)

自然神與祖先神不必然有從屬關係，人神與自然神之間的界線也並非完全獨立開來。³⁸⁵對於先王的祀典³⁸⁶，既是追思祖先功業，供養其所需，也是對具有神威，能夠左右自然現象的先王們祈求護佑商，故可見卜辭中向先王求雨的記載：

³⁷⁹ 【漢】董仲舒撰、賴炎援註釋：《春秋繁露》，頁 381。

³⁸⁰ 「先公」是傳說時代的先祖，形象與事蹟具有動物圖騰或是自然神形象的特質。在甲骨文中的「名字」較常與某種動物或自然現象相關。一如「王亥」、「夔」、「兕」等。

³⁸¹ 「先王」的祭祀與祖先崇拜密切相關，先祖與子孫維持既存的等級關係，也保有其地位，像生前同樣照顧或懲戒子嗣。對於先王的祭典，較有明確可查考之資料，自祖甲後有其「繼統」關係，並以甲、乙、丙、丁為名。

³⁸² 馮時：《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁 82。

³⁸³ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第五卷，頁 2832-2833，合三二〇六四。

³⁸⁴ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第三卷，頁 1355，合一四三七五。

³⁸⁵ 「未曾體會到人王與神帝、歷史人物與神話人物的轉化關係，因此對於卜辭中的祭河，或是執著於自然崇拜，或是執著於與典籍先公的對照，這種看法是要糾正的。」陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，頁 343。

³⁸⁶ 對先王、先妣進行祭祀的「周祭」制度，一輪時間約為一年，又稱「一祀」。周祭形成在商朝

為上甲芒雨。³⁸⁷（合集 12648）

求雨于上甲，口。³⁸⁸（合集 672 正）

丙辰卜，丁巳有歲於大丁，不雨。³⁸⁹（合集 33308）

「人神轉化」的狀況在先王上較不明顯，因商人認為人死後到天上，作為子孫的監視者，以避免祭祀上的不周全，或是在軍事謀略上的錯誤。也或許因為如此，在現存卜辭中，向先王禱求初祥者多，祈請雨澤的卜辭則較先公少。³⁹⁰

2、先祖

至周代「卒哭而諱，生事畢而鬼事始已」³⁹¹、「生必死，死畢歸土，此之謂鬼」³⁹²、「鬼之為言歸也」³⁹³、「大凡生於天地之間者皆曰命，其萬物死皆曰折，人死曰鬼。此五代之所不變也，七代之所更立者」³⁹⁴，墨子更將天地間的神祇、鬼怪與祖先都稱作鬼：

子墨子曰：「古之今之為鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而為鬼者。」³⁹⁵

鬼的形象無關乎好壞，既有先祖的鬼魂，也兼有作惡的厲鬼³⁹⁶，在文獻中可見「鬼神」二者合稱，而此時「鬼」多指涉過世的先祖。³⁹⁷鬼神倚賴人的祭祀維持其存

晚期，由商王祖甲所創，到商代末期完備。董作賓《殷歷譜》、常玉芝《商代周祭制度》的研究皆有所關注。

³⁸⁷ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第三卷（北京：線裝書局，2010年），頁 1185-1186，合一二六四八。

³⁸⁸ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第一卷，頁 98，合六七二正。

³⁸⁹ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第六卷，頁 2966，合三三三〇八。

³⁹⁰ 「商人把河、岳、土等自然神人格化做為自己的高祖，在把死去的先王神化，抬高上帝的地位而稱之為帝，主要是要消除神與人之間的界線，根本的一點是要強調人的力量和地位。」趙誠：《甲骨文與商代文化》，頁 50-51。

³⁹¹ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁 193。

³⁹² 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊，頁 813。

³⁹³ 【晉】郭璞注、【宋】邢昺疏：《爾雅注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊，頁 61。

³⁹⁴ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊，頁 798。

³⁹⁵ 【清】孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1987年），頁 352。

在的力量，子孫供養他們為義務：「生則親安之，祭則鬼享之」³⁹⁸、「子曰：『非其鬼而祭之，諂也。』」³⁹⁹、「鬼神非其族類，不歆其祀。」⁴⁰⁰祭祀的時間與供養物品的內容，若不慎重，都是對鬼神的褻瀆，會招致其降災。⁴⁰¹祭祀鬼神時的態度，也是周代人所重視的，特別在於道德與政事上的要求：「禱祠，祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊」⁴⁰²、「故日月以告君，齋戒以告鬼神」⁴⁰³、「故君子有禮，則外諧而內無怨。故物無不懷人，鬼神饗德」⁴⁰⁴。也就是單純豐厚的祭祀不能保證鬼神的庇佑。

秦始皇接受「五德終始」的思想，並以此為依據改革宗教：

秦始皇既并天下而帝，或曰：「黃帝得土德，黃龍地螾見。夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂。殷得金德，銀自山溢。周得火德，有赤烏之符。今秦變周，水德之時。昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞。」於是秦更命河曰「德水」，以冬十月為年首，色上黑，度以六為名，音上大呂，事統上法。⁴⁰⁵

這影響後世甚大，因其試圖藉由中央祭祀傳統的建立，來確立各神祇的階級、秩序以及職司：

³⁹⁶ 非正常死亡者（凶死）或無後者（鬼有所歸，乃不為厲）。

³⁹⁷ 「對祖先的崇拜，是鬼魂觀念的進一步發展。就信仰對象而言，祖先的本質仍是鬼魂，所不同的只是與信仰者有血緣上的關係，被視為本氏族、本家族的神祕保護力量。」、「一般地說，只有那些生前是強者，對本氏族有特殊貢獻的人，死後才會被奉為祖先來崇拜。『凡祖者，必有德』（《禮記·祭法》）。因為人民迷信生前強有力者，其鬼魂才是強大的，才有能力保氏族的安全。」

³⁹⁸ 【唐】玄宗注，【北宋】邢昺疏：《孝經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊（臺北：藝文印書館，2007年），頁34。

³⁹⁹ 【魏】何晏集解，【宋】邢昺疏：《論語注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊，頁20。

⁴⁰⁰ 【晉】杜預注，【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊（臺北：藝文印書館，2007年），頁287。

⁴⁰¹ 《墨子·明鬼》：「昔者宋文君鮑之時，有臣曰觀辜，故嘗從事於厲，侏子（鬼）杖揖出與言曰：『觀辜是何珪璧之不滿度量？酒醴粢盛之不淨潔也？犧牲之不全肥？春秋冬夏選失時？豈女為之與？意鮑為之與？』觀辜曰：『鮑幼弱在荷纜之中，鮑何與識焉。官臣觀辜特為之。』侏子舉揖而稟之，殮之檀上。」【清】孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1987年），頁208。

⁴⁰² 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊，頁15。

⁴⁰³ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊，頁37。

⁴⁰⁴ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊，頁416。

⁴⁰⁵ 【漢】司馬遷撰，【劉宋】裴駟集解，【唐】司馬貞索引，【唐】張守節正義：《史記》，頁1366。

始皇遂東遊海上，行禮祠名山大川及八神，求僊人羨門之屬。八神將自古而有之，或曰太公以來作之。齊所以為齊，以天齊也。其祀絕莫知起時。八神：一曰天主，祠天齊。天齊淵水，居臨菑南郊山下者。二曰地主，祠泰山梁父。蓋天好陰，祠之必於高山之下，小山之上，命曰「疇」；地貴陽，祭之必於澤中圜丘云。三曰兵主，祠蚩尤。蚩尤在東平陸監鄉，齊之西境也。四曰陰主，祠三山。五曰陽主，祠之罘。六曰月主，祠之萊山。皆在齊北，并勃海。七曰日主，祠成山。成山斗入海，最居齊東北隅，以迎日出云。八曰四時主，祠瑯邪。瑯邪在齊東方，蓋歲之所始。皆各用一牢具祠，而巫祝所損益，珪幣雜異焉。⁴⁰⁶

八神包括了東方燕齊的神祇，以及西方的神祇，這八神隱含著對神祇系統的建構，統攝著天、地、陰、陽、日、月、四時、兵。此外，在常祭的天下名山大川次第唯一新的體系後，雍地四時與諸祠廟仿照著中央朝廷，根據人間需要將自然崇拜重新安排：

雍有日、月、參、辰、南北斗、熒惑、太白、歲星、填星、〔辰星〕、二十八宿、風伯、雨師、四海、九臣、十四臣、諸布、諸嚴、諸逮之屬，百有餘廟。西亦有數十祠。於湖有周天子祠。於下邳有天神。澧、瀆有昭明、天子辟池。於〔社〕〔杜〕、亳有三社主之祠、壽星祠；而雍管廟亦有杜主。杜主，故周之右將軍，其在秦中，最小表之神者。各以歲時奉祠。⁴⁰⁷

二、 日月星辰

卜辭中有殷商先民祭祀日神的內容，如：

壬子卜，旅貞，王賓日，不雨。⁴⁰⁸（合集 22539）

己巳卜，何貞，王往于日，不遘雨。⁴⁰⁹（合集 27863）

⁴⁰⁶ 【漢】司馬遷撰，【劉宋】裴駙集解，【唐】司馬貞索引，【唐】張守節正義：《史記》（臺北：鼎文書局，1981年），頁1367。

⁴⁰⁷ 【漢】司馬遷撰，【劉宋】裴駙集解，【唐】司馬貞索引，【唐】張守節正義：《史記》（臺北：鼎文書局，1981年），頁1371-1375。

⁴⁰⁸ 陳年福：《殷墟甲骨文羣釋全編》第四卷，頁2028，合二二五三九。

王親自祭祀日神，雨暘二者自是相依的氣象，故祭日其實和下雨是相關的，如「不賓日，不雨」。但其中沒有反應出日神左右降雨的狀況。

《左傳》中將山川、日月星辰視作「水旱」、「雪霜風雨不時」的攘除對象：

山川之神，則水旱之蓄禱之；日月星辰之神，則雪霜風雨不時禱之。

410

《說文》：「禱，設餼蕝以營，以禳風雨、雪霜、水旱、厲疫于日月、星辰、山川也。」⁴¹¹「禱」即是謂營攢用幣，攘除的對象與目的相當廣，為驅除不好事物的祭祀。這些神祇因有功於民，又是天地的臣屬，所以具有被祀的地位：

王者所以因郊祭日月、星辰、風伯、雨師、山川，何？以為皆有功於民，故祭之也，皆天地之別神從官也，緣天地之意，亦欲及之，故歲一祭之。⁴¹²

其個別被祀的對象與目的，則可見於《禮記·祭法》：

埋少牢於泰昭，祭時也，相近於坎壇，祭寒暑也，王宮，祭日也，夜明，祭月也，幽宗，祭星也，雩宗，祭水旱也，四坎壇，祭四方也。⁴¹³

直到漢代運用陰陽五行思想，明確區分神靈的功能、地位與屬性，並制定官方祭祀規範後，才有和方位結合的祭祀：

禮日出于南門外，禮月、四瀆于北門外，禮山川丘陵于西門外，禮風伯、雨師於東門外，禮各即其位也，以示明之。其祭之奈何乎。

⁴⁰⁹ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第六卷（北京：線裝書局，2010年），頁3432，合二七八六三。

⁴¹⁰ 【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊，頁1772。

⁴¹¹ 【漢】許慎著，【清】段玉裁注：《新添古音說文解字注》，頁3。

⁴¹² 轉引自【宋】李昉等奉敕編：《太平御覽》，頁2529。

⁴¹³ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊，頁792。

曰：祭日者懸，祭月者毀，祭風者明，祭雨者布，祭山者沉，各象其貌也。⁴¹⁴

三、山川大澤神祇

經由對自然現象的觀察，山勢易集結雲雨，雨落入土地形成川澤，又降雨量過豐時，河水湧溢的狀況，山區與川澤含藏雲雨，或者神靈藉著山川大澤降下雨澤的想像，讓山川大澤成為雨祀的對象之一，⁴¹⁵在卜辭中載有：

壬午卜，于河求雨，燎。⁴¹⁶（合集 12853）

祈求雨于山。⁴¹⁷（合集 30173）

以燎祭向河求雨，⁴¹⁸又向山求雨。⁴¹⁹河神與山神受祭的次數相當多，其中除了較大的山川外，也會涉及鄰近的山川，體積的大小和距離商地的遠近，都關係著其影響力。黃河或泰山、嵩山等山嶽較易被單獨祭祀，較小或遠的山川則可能採合祭的方式：

癸巳貞，其燎十山雨。⁴²⁰（合集 33233 正）

祭祀山川正式與其降雨職能相關，河嶽亦會並列受祭。⁴²¹

⁴¹⁴ 轉引自【宋】李昉等奉敕編：《太平御覽》，（臺北：臺灣商務印書館，2011年），頁2529。

⁴¹⁵ 「古人因見山興雲雨，相信山與雨有一定的關係，故祭山所以禱雨。」陳夢家：《殷虛卜辭綜述》（北京：中華書局，1988年），頁596。

⁴¹⁶ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第三卷（北京：線裝書局，2010年），頁1204，合一二八五三。

⁴¹⁷ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第五卷（北京：線裝書局，2010年），頁2682，合三〇一七三。

⁴¹⁸ 「商人祭祀各種水神的目的有：祈年、求雨，祈求不要發大水殃及城池，不要帶來疾病等各種禍患。」宋振豪主編，常玉芝著：《商代宗教祭祀》（北京：中國社會科學出版社，2010年），頁166。

⁴¹⁹ 「卜辭反映商人祭祀山神的目的是為了祈求雨水，與農業生產有關。」宋振豪主編，常玉芝著：《商代宗教祭祀》，頁161-162。

⁴²⁰ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第六卷（北京：線裝書局，2010年），頁2955-2956，合三三二二三正。

⁴²¹ 「在卜辭反映的殷人崇拜中，除了先王先公以外，最多的就是山川之神了。殷人祭祀最多，祭禮最重的是『河』神，有關卜辭不下五百條之多。『河』神及黃河神。……黃河流域居民的商民族，理所當然地把黃河作為最重要的神來崇拜了。」「卜辭中的山神很多。如果數山合祭，有時籠統地稱為『十山』、『五山』、『二山』等。」詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，頁67。

周人同樣以山川作為求雨對象：

山林川谷丘陵能出雲，為風雨，見怪物，皆曰神。⁴²²

山川有能潤於百里者，天子秩而祭之，觸石而出，膚寸而合，不崇朝而徧雨乎天下者，為泰山爾。⁴²³

泰山被視作蘊含能滋潤天下的豐厚雲雨。在《詩經·周頌》之中，〈時邁〉、〈般〉都載錄了祭祀山嶽時，美譽山嶽以求降雨的內容。在〈雲漢〉中載「旱既大甚，滌滌山川」，雖未明確指出向祭祀山川求雨的意圖，但解釋了旱災時，亦會造成蘊藏雲雨的山川巨大的損傷。《楚辭·九歌》中〈山鬼〉、〈河伯〉也是祭祀山河的歌曲。可見周人延續殷商時向「山川大澤」求雨的祭祀習慣，而這類神靈屬地祇形象，因為其「固定」的特徵，亦具有地方守護神的職司。

齊大旱逾時，景公召羣臣問曰：「天不雨久矣，民且有饑色。吾使人卜，云：祟在高山廣水。寡人欲少賦斂以祠靈山，可乎？」羣臣莫對。晏子進曰：「不可！祠此無益也。夫靈山固以石為身，以草木為髮，天久不雨，髮將焦，身將熱，彼獨不欲雨乎？祠之無益。」公曰：「不然，無欲祠河伯，可乎？」晏子曰：「不可！河伯以水為國，以魚鱉為民，天久不雨，泉將下，百川竭，國將亡，民將滅矣，彼獨不欲雨乎？祠之何益！」⁴²⁴

山河有其主神，其神威不及他地，僅影響當地，境內無主祭祀的山川會為旱禍，故他地入侵者對山川重新祭祀，才可以免除災害：

趙夙，晉獻公之十六年伐霍、魏、耿，而趙夙為將伐霍……晉大旱，卜之，曰「霍太山為祟」。使趙夙召霍君於齊，復之，以奉霍太山之祀，晉復穰。⁴²⁵

⁴²² 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊，頁 798。

⁴²³ 【東漢】何休注，【唐】徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第七冊（臺北：藝文印書館，1993 年），頁 158。

⁴²⁴ 【春秋】晏嬰，吳則虞編：《晏子春秋集釋》（北京：中華書局，1962 年），頁 55。

⁴²⁵ 【漢】司馬遷撰，【劉宋】裴駟集解，【唐】司馬貞索引，【唐】張守節正義：《史記》，頁 1781。

祭祀地方山河神靈的職則由地方領主承擔，祈求地方神靈對境內的保護，在諸侯失去領土後，也就失去了對境內山川祭祀的權力：

天子祭天，諸侯祭土，天子有方望之事，無所不通，諸侯山川有不在其封內者，則不祭也。⁴²⁶

有天下者祭百神，諸侯在其地則祭之，亡其地則不祭。⁴²⁷

山川的祭祀有嚴格的等級分別，在《禮記·王制》載：「天子祭天下名山大川，五嶽視三公，四瀆視諸侯。」天子得祭天下的名山大川，諸侯只能祭其境內等及相符的山川。三公、諸侯以下無祭祀山川的權力。

至秦統一六國，將常祭的名山大川重新次第為一系統，並以秦都「雍」舊有的四時為尊者⁴²⁸，祀官須依照其帝代表顏色準配祭品。

四、社稷神、農神

卜辭資料中習見「求年于某土」，向「土」祈求寧風、雨：

辛巳貞，雨不既，其燎于鬲土。⁴²⁹（屯南 655）

乙丑卜，王求雨于土。

丙辰卜，于土寧風。⁴³⁰（合集 32301）

對「土」的解釋莫衷一是，王國維認為卜辭中的「土」是殷商先王先公的「相土」。⁴³¹胡厚宣認為「土」是殷代中央商都的「社神」。⁴³²陳夢家則認為卜辭中的「祭

⁴²⁶ 【東漢】何休注，【唐】徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第七冊，頁 157。

⁴²⁷ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊，頁 792。

⁴²⁸ 「唯雍四時上帝為尊，其光景動人民唯陳寶。故雍四時，……各如其帝色。」【漢】司馬遷撰，【劉宋】裴駰集解，【唐】司馬貞索引，【唐】張守節正義：《史記》，頁 1376。

⁴²⁹ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第九卷（北京：線裝書局，2010 年），頁 4884，屯南六五五。

⁴³⁰ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第五卷（北京：線裝書局，2010 年），頁 2861-2862，合三二三〇一。

⁴³¹ 轉引自胡厚宣：〈殷卜辭中的上帝和王帝（上）〉，《歷史研究》，1959 年第九期，頁 50。

⁴³² 胡厚宣：〈殷卜辭中的上帝和王帝（上）〉，頁 50。

土」就是「祭社」之意。⁴³³「土」具有強烈的地域特性，與山川大澤具有類似的自然神特性。⁴³⁴

周人在建國、遷居時，須「乃立冢土」⁴³⁵、「社於新邑」⁴³⁶，乃是希望得到土地神的護佑。土地與山河同樣具固定性，不能轉移，所以也社神也具有地方保護神靈的特質。周人對農神的祭祀也相當重視，因為雨和農業發展的密切關係，故祭祀農神也有求雨為利農業的目的。

以我齊明，與我犧羊，以社以方，我田既臧，農夫之慶，琴瑟擊鼓，
以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。⁴³⁷

可見周人設樂以祭於農神，來祈求甘雨。

后稷也有專管的人神，常以有德、有功的先人居之。周人先祖「棄」為商周後的稷神、穀神、農神：

共工氏有子曰句龍，為后土……后土為社；稷，田正也，有烈山氏之子曰柱，為稷。自夏以上祀之，周弃亦為稷，自商以來祀之。⁴³⁸

應劭曰：「遭大旱七年，明德以薦，而旱不止，故遷社，以棄代為稷。欲遷句龍，得莫能繼，故作夏社，說不可遷之義也。」⁴³⁹

⁴³³ 「卜辭之祭社可分為兩類：一類是先公土，一類是某地之社。……祭土即祭社……祭社以求地利，報地功，與卜辭求年于社，其意義是相同的。」、「卜辭之祭土，有二事應加注意：一是社與方的關係，『方』指四方的土地，而『社』指生產農作物的土地，兩者皆為地示，皆與農事相關，而稍稍不同；二是殷人只有社而無稷。……卜辭所祭某土即某地之社。如亳土即亳地之社。」參自陳夢家：《殷墟卜辭綜述》（北京：中華書局，1988年），頁582-584。

⁴³⁴ 「立社以祭土地神，是因為土地是他們生存的來源……殷墟甲骨卜辭記錄商人尊土地為神，對其進行祭祀。……商人為了能使風調雨順，為了能使農業生產獲得好收成，而對社神進行祭祀，祈並求社神給予保佑，因此社神是商人的農業神。」宋振豪主編，常玉芝著：《商代宗教祭祀》（北京：中國社會科學出版社，2010年），頁132-144。

⁴³⁵ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊，頁550。

⁴³⁶ 【西漢】孔安國，【唐】孔穎達疏：《尚書注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊（臺北，藝文印書館，1993年），頁219。

⁴³⁷ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊，頁468。

⁴³⁸ 【晉】杜預注，【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊（臺北：藝文印書館，2007年），頁925。

⁴³⁹ 【漢】班固撰，【唐】顏師古注：《漢書》（臺北：鼎文書局，1986年），頁1192之注2。

因周人的先祖「棄」受封為「后稷」，使其具有祖先神和農神的二重身分，在〈大雅·生民〉、〈周頌·思文〉⁴⁴⁰、〈魯頌·閟宮〉都敘述后稷生民、欲豕稼穡之功，其德堪配天受祀。周人郊祀后稷以配天的敘述，可見乎《左傳》、《禮記》之中：

夫郊祀后稷，以祈農事也，是故啟蟄而郊，郊而後耕。⁴⁴¹

是以魯君，孟春……祀帝于郊，配以后稷，天子之禮也。⁴⁴²

其中所提到的「唯祭宗廟社稷，為越紼而行事」，指出祭祀宗廟和社稷不可由他人取代，惟此處雖向農神、土地神祈求風調雨順，但較重視的是地方保護神的身分，受祭的意義和祈雨活動仍有差異。

五、方位神

「方」受祭是因掌管四方風，亦是殷商先民祈求降雨的對象之一。⁴⁴³

侑于方，有大雨。⁴⁴⁴（合集 30395）

癸未卜，其寧風于方，有雨。⁴⁴⁵（合集 3026）

「方」和「風」相關乃因「季風地帶」的黃土地區每年風向固定，與雨季的關係也是一致的。胡厚宣提出「方」與「風」二者的關聯，他認為「殷人以四方各有

⁴⁴⁰ 「思文后稷，克配彼天，立我烝民，莫匪爾極，貽我來牟，帝命率育，無此疆爾界，陳常于時夏。」【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊，頁 721。

⁴⁴¹ 【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊（臺北：藝文印書館，2007 年），頁 517。

⁴⁴² 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993 年），頁 577。

⁴⁴³ 「殷墟甲骨卜辭表明，商人以為東、南、西、北四方都有神靈，這些神靈受上帝的驅使，操縱著各方的風神、雲神、雨神，從而左右著商人農業生產的豐歉，因此商朝人對四方神進行崇拜，給予祭祀。……商人是不能對上帝直接進行祈求和祭祀的，他們只能是通過占卜去揣摩上帝的意志，然後去祈求祭祀四方神和四方風神，希望它們這些上帝的臣使給予恩賜，保證風調雨順，使農作物有好收成。好的年成是與雨水是否充足有關的。」宋振豪主編，常玉芝著：《商代宗教祭祀》（北京：中國社會科學出版社，2010 年），頁 100-102。

⁴⁴⁴ 陳年福：《殷墟甲骨文羣釋全編》第五卷（北京：線裝書局，2010 年），頁 2700，合三〇三九五。

⁴⁴⁵ 陳年福：《殷墟甲骨文羣釋全編》第一卷（北京：線裝書局，2010 年），頁 360，合三〇二六。

神靈，掌握農作的年收。既貞四方受年，又常祭四方，所以祈年侑雨，四方者，不啻為殷代農業神。」⁴⁴⁶其所觀察到的材料：

東方曰析，風曰𠄎（𠄎）。南方曰殷，風曰懌。西方曰韋，風曰彝。
北方曰伏，風曰役。⁴⁴⁷（合集 14294）

貞，帝于東方曰析。貞，帝于西方曰彝。⁴⁴⁸（合集 14295）

由卜辭觀之，風、雨皆是附屬於方神之下，「方」有其完整的神格接受祭拜，且具有寧風、求雨的職司。⁴⁴⁹方神的神性特殊，殷商先民的四時物候觀念已與四方相合，「中央」的概念在文獻中並不突出，同時也沒有明確資料顯示方神分屬四季，此時方神亦無五方帝的身分。

雨水的需求和農業社會的關係密切，也促成了司雨神的多元，但這些神祇的選擇並非毫無根據的：

任何宗教形式都與社會密切相關的，都具有社會屬性。離開社會，宗教就不會存在。自然崇拜也一樣，人們崇拜自然，並不是崇拜天的蒼茫、地的遼闊、日的光輝、月的明亮、雷的怒吼、雲的多變、山的雄渾、石的堅硬等，而主要是祈求自然神保佑風調雨順，國泰民安，五穀豐登，六畜興旺。自然崇拜自產生之日起便與社會有密不可分的关系。⁴⁵⁰

對於雨神的神格化乃是因為對生存和順之嚮往，藉由祈求得到神靈的護佑，以安處於世間、社會之中，這也使得自然神的職能間相孳乳，滿足人類社會的需求。

⁴⁴⁶ 胡厚宣：〈釋殷代求年于四方和四方風的祭祀〉，《復旦學報》（人文科學版），1956年第一期，頁49-86。

⁴⁴⁷ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第三卷（北京：線裝書局，2010年），頁1346，合一四二九四。

⁴⁴⁸ 陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》第三卷（北京：線裝書局，2010年），頁1346-1347，合一四二九五。

⁴⁴⁹ 相關研究參見陳吟文：《中國風神信仰的來源、流變及實踐》第二章〈風與秩序：風的神聖性與教化性〉中第一節討論「四方風的宇宙模式性質」，頁21-28。

⁴⁵⁰ 何星亮：《中國自然神與自然崇拜》，頁11。

在殷墟卜辭中存有許多「占雨」的內容，然而在殷商先民的信仰系統中難以發現其有一位專司降雨的神祇，多向不同的神靈求雨，雨神的神威在這之中較不顯赫，甚至向雨神祈求降雨的祭祀活動也較少見。或許是因為殷商先民對降雨的時、地，頻率或降雨量等，這些自然現象產生的因素尚未全然掌握其一致性的因果關係，所以藉由神化的方式，將司雨的職能配分給諸多神靈，作為其顯示神威的手段。

周人在天人關係的思考上更深刻，因此不只是在儀式上的注重，更以「敬天」的態度戒慎恐懼，以確保上天的護佑與支持，以「唯恐有失」的精神保民，作為維護天命的依據。周人的祈雨對象雖多因襲前代，但祭祀態度的轉變，以及各神靈性質的改變，對雨神的神格也有影響。

秦漢建立了大一統帝國，並對神祇的等級基於天人感應的宇宙構想加以系統化，形成新的祭祀體系。秦始皇接受五德終始的思想觀念，以五行作為規劃依據，並以此變法、改革宗教。對於神靈的職司，也歸屬更加明確。⁴⁵¹

在雨水的崇拜發展過程中，雨水的司職並不一定是由雨神單獨負責。人們向雨神祈求豐收的動機，在於免除旱澇的災禍，以及農作物豐產的福祉，是為了謀求現世生活的圓滿。余英時認為對於生命和現世生活的肯定，並非是個人的慾望放縱，其背後有著以生為德的思想背景存在。⁴⁵²

英國漢學家魯惟一（Michael Loewe, 1922-）認為兩漢時期的神祇信仰，有其實用功能被強化的傾向：

在他們中間並沒有一神論信仰，而是信仰一整套存在，任何其中之一都可能由於不同的目的同時被崇拜。這種崇拜的動機是幸福主義的，為的是致福避禍。⁴⁵³

在這樣的信仰基礎之下，雨神的發展與其它諸多神祇的發展不能被切割，是和其他自然崇拜密切相關的。卡西勒（Ernst Cassirer, 1874-1945）指出早期人類對自然現象的崇拜，有兩種情況：第一，將不同的自然現象視為獨立的個體，對不同的個體進行具體的崇拜；第二，基於所有自然現象背後的秩序予以崇拜，而不是

⁴⁵¹ 王青：《漢朝的本土宗教與神話》，頁 76-161。

⁴⁵² 余英時：《東漢生死觀》（臺北：聯經出版社，2008 年），頁 22-28。

⁴⁵³ [英] 魯惟一著，王浩譯：《漢代的信仰、神話和理性》（北京：中國社會科學出版社，1992 年），頁 141-142。

對自然現象本身。⁴⁵⁴自然崇拜之間具有相互滲透的關係，更促成了司雨之神的多元化面向。



⁴⁵⁴ 「在第一種情況下，我們仍舊完全處於實體觀的範圍之內：太陽、月亮和群星都是栩栩如生的神聖物，然而它們是個體性的事物，被賦予非常確定的獨特力量。從這個角度看，這些神聖物與次要的自然精靈只有程度之區別，而無種類之別。但是在第二種情況下，當神話—宗教意識不再單獨指向自然界各種對象的直接存在和個別自然力量的直接活動時，當這兩者除了它們直接實體意義外又獲得獨有的表現含義之時——當它們成為人們借以理解那制約和瀰漫於宇宙的規律性秩序觀念的媒介時——一種新的神性概念和神性意義就形成了。……當人們不僅僅依據日、月的自然存在和自然效力來考慮它們時，當人們不是出於發光、或帶來光明和溫暖乞濕潤和雨水的緣故而崇拜它們，而是把它們當做藉以理解一切變化歷程和法則的恆定尺度時——達到這一步，我們就站在根本不同的和更深刻的世界觀的門檻了。」〔德〕恩斯特·卡西爾著，黃龍保、周振選譯：《神話思維》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁 126-127。

第四章 先秦兩漢祈雨儀式與思想意涵

本研究於前述中，已經梳理了各類的司雨神靈，及其不同的神格和職能。惟人神之間存處的時空不同，如何知曉神靈的意旨，以及傳達心願於神靈，並祈求神靈的眷護，成為崇祀活動中重要的環節。當先民使用各類巫術或宗教儀式，也是期望構建神和人之間的溝通渠道，企求受到護佑，「祈雨」以及「止雨」的儀式正式在旱澇災害不能平息時，向上天表達風調「雨」順願望的途徑，甚至在巫術或宗教儀式活動之中，更有進一步以順應自然天道，期許人為的改變能使自然環境改變的思維在內。這些都是本章所要討論的範圍。

正因為「旱」、「澇」二者是不能掌握的災害，面對災害的處理，時間是很關鍵的問題，也就是說巫術和宗教儀式的施行「效用」是祭祀施行的迫切問題，故為了獲取效用的急切性，會有多種儀式活動同時施行的現象。若災害的損失持續，程度越劇，在儀式施行時的規範也就更嚴謹。在「效用」為主要考慮的思維上，也呈顯出其中的特色。此外，在同一族群擁有共同的文化和信仰基礎的前提下，⁴⁵⁵儀式也因此具有族群內的協調作用。同時，儀式目的在於建構一個神聖的空間與情境藉由參與而達到某種訴求：

儀式旨在重構一種情境，而非再現一個事物。儀式確實是一種模式化的行動，不是真正的實踐活動。但是，儀式並非與實踐活動毫不相干，它是實際的實踐活動的再現或預期。⁴⁵⁶

就本研究範圍關注先秦兩漢的求雨和止雨的祈雨儀式，可概分為三個類型：
1.透過占卜、巫師等「媒介」作為人神溝通的管道，既是表達神的意旨，也是將人的企求傳達給上天；2.利用模擬神聖時空的方式，或親近神靈出沒之處，進一步創造聖性的時空；3.提供娛樂或犧牲，滿足神靈的需求，以吸引神靈降臨。

在求雨與止雨的儀式當中，一般難見單一儀式的施行，由占卜的施行、犧牲的準備與處置，以至於儀式活動當中的歌樂舞等，都是相互組織而成的。如曝巫的儀式中亦會有祝禱，或者製作土龍的時候，一旁有舞者起舞等。儀式施行的時候亦可能有禁斬木、舉火等政策配合。是故，對於雨的需求和崇祀儀式的了解，

⁴⁵⁵ [韓] 崔時英著，張慧芝、謝孝宗譯：《理性的儀式——文化、協調與共通認知》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2004年），頁13-14。

⁴⁵⁶ [英] 簡·艾倫·哈里森（Jane Ellen Harrison, 1850-1928）著，劉宗迪譯：《古代藝術與儀式》（北京：三聯書店，2016年），頁13。

應當考慮該祭儀當中的「行動」與「禁忌」，也就是「當為」以及「不當為」的背後，實際上隱含了儀式操作者對人神互動以及關係建立的見解。

第一節 祈雨儀式的施用時機

一、毀滅與再造：因逢災求雨

當遭逢災害而舉行的非常規祭祀時，可能會使用人牲、焚巫尪、徙市、禁止舉火和斬木等措施。

(一) 人牲、焚巫尪⁴⁵⁷

「人牲」即是以人為「犧牲」，獻祭給神靈使役之用。⁴⁵⁸卜辭中的「炆祭」以焚燒人的方式求雨，而所焚之人可能具有較高的地位，因其具有溝通神靈的能力。趙誠認為並非是實際焚人，而是祭祀的展演⁴⁵⁹；裘錫圭認為「炆祭」所焚燒的人可能是因為自身或他人得罪神靈，因此作為代罪，接受神靈懲罰，以求解除災禍。⁴⁶⁰這之中最著名的乃是湯禱雨於桑林的文獻：

昔者湯克夏而正天下，天大旱，五年不收，湯乃以身禱於桑林，曰：
「余一人有罪，無及萬夫。萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，
使上帝鬼神傷民之命。」於是翦其髮，麗其手，以身為犧牲，用祈
福於上帝，民乃甚說，雨乃大至。⁴⁶¹

其中在桑林剪下頭髮、指甲⁴⁶²，以身體作為獻給上帝的犧牲，反應的是焚人祈雨的習俗。其中「桑」在古代文化中是具有生命力和生殖力的象徵，從桑與太陽的

⁴⁵⁷ 這類以焚燒與死者聯繫的儀式，也可見於：「曼尼普爾（印度東北部一邦名）的一些東安加米人，舉行一種類似的儀式，以『產生雨水』。村子裡的首領把一支燃燒著的樹枝放在一個被燒死者的墳墓上，然後用水澆滅，同時祈禱雨水降臨。滅火之水所象徵的降雨將在死者的影響下加劇，因為死者既然是被燒死的，則必然渴求降雨來冷卻它那燒焦了的軀體，以減輕痛苦。」〔英〕弗雷澤著、汪培基等譯：《金枝——巫術與宗教之研究》（北京：商務印書館，2012年），頁111。

⁴⁵⁸ 「生命的犧牲本是一種矛盾，因為有生命然後友善；但是為著道德，生命的犧牲是正當的，因為生命偉大不在它的本身，而是它是旅行道德的必由之路。如果生命的犧牲成了旅行道德的必由之路，我們就應該放棄生命。」由此角度觀之，為了延續更多人的生命，替罪者的犧牲具有道德的意涵，平撫恐懼的社會心理。朱光潛：《文藝心理學》（安徽：安徽教育出版社，2006年），頁230。

⁴⁵⁹ 趙誠：《甲骨文與商代文化》，頁182。

⁴⁶⁰ 裘錫圭：〈說卜辭的焚巫尪與作土龍〉，頁21-35。

⁴⁶¹ 【戰國】呂不韋撰、【漢】高誘注、陳奇猷校注：《呂氏春秋》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁479。

⁴⁶² 江紹原：《髮鬚爪——關於它們的迷信》（北京：中華書局，2007年），頁92-139。該書按照（一）髮鬚爪被認為有藥物的功效；（二）髮被認為能致病；（三）本主與其髮爪被認為有同感的關

神話⁴⁶³之中，可以見得其與太陽的循環昇落相關；對於桑林所具的生命能量，高莉芬於〈原型與象徵：漢魏六朝詩歌中的採桑女及其多重文化意涵〉中析理出桑林是能興雲致雨、求雨祭祀的場所，也是祭祀生殖女神的聖地。⁴⁶⁴因此湯於桑林中以身禱、剪髮、麗其手為犧牲，是有著於聖地的神聖空間實施祭儀，以為祈福的意涵。

另外究其身分，艾蘭認為唯有「上帝認可」的君王才具備為民擋災的責任，當上帝接受了「湯」代替下的罪己，等同於商湯為王的合法性的建立，是故商湯伐桀不是弑君，而是天命改換的正當政治革命。⁴⁶⁵

在獻祭巫術的討論上，林素娟的研究指出：「在祈求豐產的氛圍下，如若發生水旱災異，影響農畜之繁衍，往往被視為人間秩序或倫理失序所感應的天變，在此背景下常須舉行贖罪儀式，透過替罪羊的贖罪儀式，以及儀式中的死亡與放逐，消除災異，重新達成自然與人倫的和諧重整。」⁴⁶⁶

春秋「焚巫尪」的做法延續，僖公 21 年，魯國大旱，對於「焚巫尪」以求致雨有相關的討論：

夏，大旱，公欲焚巫尪。臧文仲曰：「非旱備也，修城郭，貶食省用，務穡勸分，此其務也，巫尪何為，天欲殺之，則如勿生。若能為旱，焚之滋甚。」公從之，是歲也，饑而不害。⁴⁶⁷

巫者通常具有特殊的殘疾或缺陷，雖才德不全，但可以做為人神溝通的使者，而其若作為旱情的禍首，須以焚巫尪引發上天的憐憫以致雨救旱。而臧文仲卻認為，

係：(四) 髮鬚爪被用為本人的替代品；(五) 去髮鬚爪被認為有擇日的必要；(六) 死者的髮鬚爪被認為有埋葬的必要等六個方面進行分門別類的介紹。江紹原認為髮鬚爪觀與將「血視為生命之源」的觀念頗為類似，因而有「髮鬚爪乃血餘」之說，把髮爪看作與本主有同感關係。髮爪作為人身體的一部分，即使已經和本主分離，所受到的待遇、所處的境況，仍被認為能影響到本主的壽命、健康；髮爪既然被認為與本主有同感關係，則往往被用為本人的替代品。在此基礎下進一步指出中國古人的髮鬚爪觀主要觀念有二：一方面，它們是人身的一種精華，其中寓有人之生命與精力，故保存之於人身極有益，無故傷損之最有害。另一方面，人與那三件東西的同感是有繼續性的：能使它們與人身分離，但不能斬斷那同感的關係。

⁴⁶³ 《山海經·海外東經》：「湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。」袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2014年），頁260。「日出於暘谷，浴於咸池，拂於扶桑，是謂晨明；登於扶桑，爰始將行，是謂朏明。」【漢】王充撰、黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），頁985。

⁴⁶⁴ 高莉芬：《絕唱：漢代歌詩人類學》（台北：里仁書局，2008年），頁205-249。

⁴⁶⁵ 艾蘭：《早期中國歷史思想與文化》，頁149-151。

⁴⁶⁶ 林素娟：〈土地崇拜與豐產儀典的性質與演變——以先秦及禮書為論述核心〉，《清華學報》新39卷第4期（2009年12月），頁635。

⁴⁶⁷ 【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊（臺北：藝文印書館，2007年），頁242。

若上天憐憫巫尪這類的人，就不會使其生而有缺陷；假使巫尪有危害人間的本事，那麼焚燒他們，也只是徒增憤恨，使災害加劇。

童、巫含陽，故大雩之祭，舞童暴巫。雩祭之禮，倍陰合陽……天旱陽勝，故愁陽之黨。巫為陽黨，故魯僖遭旱，議欲焚巫。⁴⁶⁸

另外見乎「曝巫尪」的文獻：

歲旱，穆公召縣子而問然。曰：「天久不雨，吾欲暴尪而奚若？」曰：「天久不雨，而暴人之疾子，虐，毋乃不可與！」「然則吾欲暴巫而奚若？」曰：「天則不雨，而望之愚婦人，於以求之，毋乃已疏乎！」「徙市則奚若？」曰：「天子崩，巷市七日；諸侯薨，巷市三日。為之徙市，不亦可乎！」⁴⁶⁹

縣子認為曝巫尪是暴虐而無知的行為，實不可取。上述二例都是焚、曝巫尪的習俗於春秋時普遍的例證。除了焚、曝巫尪以外，或有君王自曝為犧牲以祈求降雨：

晏子曰：「君誠避宮殿暴露，與靈山河伯共憂，其幸而雨乎！」於是景公出野居暴露，三日，天果大雨，民盡得種時。⁴⁷⁰

此是齊景公在位時遭逢大旱，景公祭祀靈山、河伯，但晏子建議景公於野外自曝以求雨。除了齊景公的例子之外，宋景公也曾自請為人祀，以求致雨：

昔者宋景公之時，大旱三年不雨，召太卜而卜之，曰：「當以人祀之。」景公乃降堂北面稽首曰：「吾所以請雨者，乃為吾民也，今必當以人祀，寡人請自當之！」言未卒，天大雨，方千里。⁴⁷¹

有了典範在前，加諸漢代災異思想的流行，君王面對大旱不解的現象時，也以下詔罪己的方式來消災除厄。自曝以請雨的情形，尚可見於東漢順帝：

⁴⁶⁸ 【漢】王充撰、黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），頁944。

⁴⁶⁹ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁201。

⁴⁷⁰ 【春秋】晏嬰，吳則虞編：《晏子春秋集釋》（北京：中華書局，1962年），頁55。

⁴⁷¹ 【春秋】晏嬰，吳則虞編：《晏子春秋集釋》，頁564。

陽嘉三年……是歲河南、三輔大旱，五穀災傷，天子親自露坐德陽殿東廂請雨，又下司隸、河南禱祀河神、名山、大澤。⁴⁷²

此外，亦有君王將旱澇災害的責任推卸於公卿，要求其「暴露請雨」，規範其不得於室內或乘坐有車蓋的車乘外出，否則可能受免職的處分：

建武十六年夏旱，公卿皆暴露請雨，洛陽令著車蓋出門，湯將衛士鉤令車收案，有詔免令官，拜湯虎賁中郎將。⁴⁷³

向山川禱請，並舉行雩祭的責任，漸落在地方首長，或者相關職司的官員身上，或有人將時雨不濟的責任歸諸於大臣的施政失當，並要求懲處大臣，以求致雨：

是歲小旱，上令官求雨，卜式言曰：「縣官當食租衣稅而已，今弘羊令吏坐市列肆，販物求利。亨弘羊，天乃雨。」⁴⁷⁴

因此地方官罪己於旱象，求雨自焚的情形便非單一案例：

其年大旱，封禱請無獲，乃積薪坐其上以自焚。火起而大雨暴至，於是遠近歎服。⁴⁷⁵

時夏大旱，太守自出祈禱山川，連日而無所降。輔乃自暴庭中，慷慨澗曰：「輔為股肱，不能進諫納忠，薦賢退惡，和調陰陽，承順天意，至令天地否隔，萬物焦枯，百姓喁喁，無所訴告，咎盡在輔。今郡太守改服責己，為民祈福，精誠懇到，未有感徹。輔今敢自祈請，若至中不雨，乞以身塞無狀。」於是積薪柴聚芟茅以自環，搆火其傍，將自焚焉。未及日中時，而天雲晦合，須臾澍雨，一郡沾潤，世以此稱其志誠。⁴⁷⁶

⁴⁷² 【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981），頁 2025。

⁴⁷³ 【晉】袁宏撰，周天游校注：《後漢紀校注》（天津：天津古籍出版社，1987），頁 248。

⁴⁷⁴ 【漢】司馬遷撰，【劉宋】裴駟集解，【唐】司馬貞索引，【唐】張守節正義：《史記》（臺北：鼎文書局，1981 年），頁 1442。

⁴⁷⁵ 【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981），頁 2684。

⁴⁷⁶ 【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981），頁 2694。

當解除旱澇的責任降乎官員之後，而君王下詔罪己的操作，或許較多地是安撫民心的政治手段。

陳炫璋於《先秦至漢初災異禳除禮俗及救治措施研究》中討論了古人焚巫尪的動機，概可分為四項：一，女巫可以飾旱魃，透過焚燒以解除旱象；二，女巫作為犧牲的特質，藉以溝通神靈；三，旱災是因為陽氣旺盛，巫屬於「陽黨」，所以焚巫抑制陽氣；四，透過鋪善殘疾者以乞憐於天。⁴⁷⁷

（二） 徙市

徙市施用於天子或是諸侯過世時，指的是因內心的憂戚致使無心於市集交易活動，故僅於巷弄內交換緊急需要的物品。在旱情發生的時候，藉著人民憂戚如離天子之喪，以祈請神靈降雨。《禮記》中即有因旱象而徙市的例子。

歲旱，穆公召縣子而問然，曰：「天久不雨，……徙市則奚若？」
曰：「天子崩，巷市七日；諸侯薨，巷市三日。為之徙市，不亦可乎！」⁴⁷⁸

董仲舒進一步利用陰陽消長的思想，詮解「徙市」的意涵，將對象區分為男與女，因旱情不止為陽氣過甚而致，求雨便要加強陰氣的積聚，故要聚集女子，而男子避免聚集，再使女子各往視其夫，以達陰陽的調和，使感應而致雨⁴⁷⁹：

求雨之方，損陽益陰。願大王無收廣陵女子為人祝者一月租，賜諸巫者；諸巫毋大小皆相聚於郭門，為小壇，以脯酒祭；女獨擇寬大便處移市，市便無內丈夫，丈夫無得相從飲食；令吏妻各往視其夫，皆到即起，雨注而已。⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ 陳炫璋：《先秦至漢初災異禳除禮俗及救治措施研究》（新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2013年）。

⁴⁷⁸ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁201。

⁴⁷⁹ 以女性的陰性特質和男性區別，並聚集女性，和生殖連結，以祈求降雨的例子，不僅只見於中國古代，如：「婦女們通過舉行各種儀式，給予焦枯的大地以久盼的甘露。她們脫光身上所有的衣服，只穿緊身衣襪，帶著草做的頭飾或一種特殊的蔓草葉編成的短裙。打扮好之後，便怪聲呼叫，唱著猥褻的歌……她們便高唱著猥褻的歌，跳著放蕩的舞揚長而去。任何男人都不得觀看這些只用樹葉遮身四處巡迴的女人。如果她們正好碰到一個男人，她們便抓傷他並將他猛推到一邊去。」〔英〕弗雷澤著、汪培基等譯：《金枝——巫術與宗教之研究》（北京：商務印書館，2012年），頁115。

⁴⁸⁰ 【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981），頁3117。

惟其中僅提到季夏求雨，但未言明何以季夏時才施行徙市：

令縣邑時日壹徙市於邑南門之外，五日禁男子無得行入市。⁴⁸¹⁴⁸²

(三) 禁斬木

左傳載錄了鄭國子產執政時曾歷大旱，有官員斬桑山之木，子產認為有求於山，斬殺山木是得罪山神，所以罷免了該官員：

九月，大雩，旱也，鄭大旱，使屠擊，祝款，豎柎，有事於桑山，斬其木不雨，子產曰，有事於山，蓺山林也，而斬其木，其罪大矣，奪之官邑。⁴⁸³

此外，於《漢書》中的材料進一步說明了時人對於違背時節斬伐樹木會招致水旱之災的看法。

今漢家鑄錢，及諸鐵官皆置吏卒徒，攻山取銅鐵，一歲功十萬人以上，中農食七人，是七十萬人常受其饑也，鑿地數百丈，銷陰氣之精，地臧空虛，不能含氣出雲，斬伐林木，亡有時禁，水旱之災，未必不繇此也。⁴⁸⁴

因為斬伐林木會使陰氣空虛，讓能匯聚雨水的資糧空虛，讓雲不能聚生，故將斬木視為水旱災害發生時需要禁止的事項。

二、豐年與繁衍：祈豐產求雨

求雨的祭儀於各民族皆有之，在農業立國的中國古代社會中，雩祀是國家的禮儀之一，借助盛大禮儀展演，是文獻資料可蒐集最豐富者。雩祀記載頻繁出現在先秦兩漢的文獻中。《說文解字》：「雩，夏祭樂於赤帝，以祈甘雨也。」⁴⁸⁵

⁴⁸¹ 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》（臺北：商務印書館，1987年），頁403。

⁴⁸² 《古今注》：「武帝元封六年五月旱，女及巫丈夫不入市也。」求雨方法和董說異。轉引自【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》，頁3117。

⁴⁸³ 【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊（臺北：藝文印書館，2007年），《左傳》頁829。

⁴⁸⁴ 【漢】班固撰，【唐】顏師古注：《漢書》（臺北：鼎文書局，1986年），頁3075。

⁴⁸⁵ 【漢】許慎著，【清】段玉裁注：《新添古音說文解字注》（臺北：洪葉文化，2005年），頁580。

指出了雩祭的功能，是相當重要的求雨儀式，《公羊傳·桓公五年》：「大雩者何，旱祭也。」⁴⁸⁶在周代已有雩祭以求雨的相關文獻。《周禮·地官》中稱舞師「帥而舞旱暵之事」⁴⁸⁷鄭玄注：「旱暵之事，謂雩也。」同樣在《周禮·地官》：「旱歎，共其雩斂。」鄭玄注：「稻人共雩斂，稻急水者也。」⁴⁸⁸其中「歎」、「喚」都是藉由聲音來呼告的方式；《詩經·中谷有蓷》：「中谷有蓷，暵其乾矣。有女仳離，嘒其歎矣。」⁴⁸⁹言遭逢旱年饑饉，最終家室相棄，女子因此發出哀歎；《禮記·祭法》：「雩禱，祭水旱也。」⁴⁹⁰鄭玄注：「雩之言吁嗟也。」孔穎達疏：「雩，吁嗟也，水旱為人所吁嗟。」另外在《穀梁傳·定公元年》：「雩者，為旱求者也。」⁴⁹¹《爾雅·釋訓》：「舞號，雩也。」其疏曰：「雩之祭有舞有號。舞者吁嗟而請雨。」⁴⁹²可依此推測的是雩祭中有舞，故稱為舞雩。「舞」言求雨者藉由模仿龍的出水以及其蜿蜒行雲的模樣以祈求甘露；「號」與「吁嗟」都是發出呼喊，或者是啼喚。利用「聲音」的呼告、嘆息方式，在祭祀時告以神靈，顯示遭逢無雨亢旱的哀薄，藉以引發神靈憐憫，是在求雨的儀式中值得關注的手段。

「雩祭」的性質原可分為二類，即為「春雩」以及「秋雩」。分別是具特定時節舉行的「雩」，以及逢災求雨之「雩」。然而前者可以說是最主要的，因為於春秋時已可見雩祭成為周人的例行祭祀，在《論語》中更藉著暮春雩祭情形的想像，表現出精神的嚮往：「暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」⁴⁹³該祭祀舉行的時間，是據「啟蟄而郊，龍見而雩」⁴⁹⁴的現象⁴⁹⁵。此正好是暮春至仲夏的時節，王充稱此為「春雩」。此時是「萬物

⁴⁸⁶ 【東漢】何休注，【唐】徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第七冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁53。

⁴⁸⁷ 【漢】鄭玄注，【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁190。

⁴⁸⁸ 【漢】鄭玄注，【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊，頁247。

⁴⁸⁹ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁150。

⁴⁹⁰ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁797。

⁴⁹¹ 【東晉】范甯注，【唐】楊士勛疏：《穀梁傳注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第七冊（臺北：藝文印書館，1997年），頁187。

⁴⁹² 【晉】郭璞注，【宋】邢昺疏：《爾雅注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊（臺北：藝文印書館，2011年），頁59。

⁴⁹³ 【魏】何晏集解，【宋】邢昺疏：《論語注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊（臺北：藝文印書館，2007年），頁100。

⁴⁹⁴ 【晉】杜預注，【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊（臺北：藝文印書館，2007年），頁108。

⁴⁹⁵ 「龍見建巳之月，蒼龍宿之體昏見東方，萬物始盛，待雨而大，故祭天，遠為百穀祈膏雨也。」
【晉】杜預注，【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊，頁108。

始盛，待雨而大」，故舉行雩祭的目的在於祈求春雨順行，能夠助益農作物的生長，所以「春雩」舉行的目的與祈求豐收其實密切相關。⁴⁹⁶

針對「雩祭」的祭祀對象，在《後漢書》中統整了前人的兩個說法，一說自服虔替《左傳》做注時，指出「雩祭」為夏季藉祭天以求雨的儀式，另一說則是以祈求農事的順遂來定論「雩祭」的目的：

服虔注《左傳》：「大雩，夏祭天名。雩，遠也，遠為百穀求膏雨。龍見而雩。龍，角、亢也。謂四月昏，龍星體見，萬物始盛，待雨而大，故雩祭以求雨也。」一說大雩者，祭於帝而祈雨也。一說，郊，祀天祈農事；雩，祭山川而祈雨也。漢舊儀：「求雨，太常禱天地、宗廟、社稷、山川以賽，各如其常牢，禮也。四月立夏旱，乃求雨。⁴⁹⁷

不論何者說法，都可見「雩祭」的求雨功能，是祈求風調雨順的以利萬物生長豐產的需求。但是對於「雩祭」的對象卻未有統一，其說明向天地、山川、社稷等祈求降雨，可以見司雨的職能並非對應到雨神本身。

針對雩祭的施行對象，《禮記·月令》：

命有司為民祈祀山川百源，大雩帝，用盛樂。乃命百縣雩祀百辟卿士有益於民者，以祈穀實。⁴⁹⁸

鄭玄指出雩「帝」，所指為雩「五精之帝」，配祀先帝以下百官。⁴⁹⁹但由文獻中可見雩祭的功能在於「禱求膏雨而成其穀實」，這和它所舉行的季節在春夏之交的時候是相應的。另外依據施行者的身分不同，所能夠祭祀的等級也不同。

另外逢旱而求雨的「脩雩」，和農業活動相關，較易於秋季時施行，其祈求對象主要是境內的山川大澤、日月星辰，或是至上神：

⁴⁹⁶ 【漢】王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），頁677-678。

⁴⁹⁷ 【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981），頁3117。

⁴⁹⁸ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁316。

⁴⁹⁹ 「雩帝，謂為壇南郊之旁，雩五精之帝，配以先帝也。百辟卿士，古者上公，若句龍、后稷之類也。天子雩上帝，諸侯以下雩上公。」【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊，頁316。

山川之神，則水旱癘疫之災，於是乎禱之。日月星神之神，則雪霜風雨之不時，於是乎禱之。⁵⁰⁰

禱者，祀日月星辰山川之名；雩者，周人四月祭天求雨之稱。雪霜之災，非夫禱之所禳；雩祭之禮，非正月之所祈。⁵⁰¹

另外關於其施行的時機，可見乎《穀梁傳》：

毛澤未盡、人力未竭，未可以雩也，……何謂其時窮、人力盡？是月不雨，則無及矣；是年不艾，則無食矣，是謂其時窮，人力盡也。雩之必待其時窮、人力盡，何也？雩者，為早求者也。⁵⁰²

也就是此類雩祭需要待到時窮、人力盡，才可以舉行，也是表示其慎重的態度。⁵⁰³王充將雩祭按照目的差異區分為二：「春祈穀雨」、「秋祈穀實」⁵⁰⁴，或言「防旱而祈」、「因旱而求」。在儀式的需求上也有差異，前者人數需求較少，後者或者因為需求較緊急，儀式需求的參與人數較多。⁵⁰⁵

在《論語·先進》中的雩祭，是最為人所熟知的，其中提及的「浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」⁵⁰⁶，王充認為此為涉沂水，模仿龍從水中出⁵⁰⁷，或可認為是模仿巫術的運用。⁵⁰⁸然而秦漢之際，「雩祭」較不被使用，而多以「請雨」、「求雨」、「禱雨」的方式為之。

⁵⁰⁰ 【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊（臺北：藝文印書館，2007年），頁706。

⁵⁰¹ 【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》，頁3184。

⁵⁰² 【東晉】范甯注，【唐】楊士勛疏：《穀梁傳注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第七冊（臺北：藝文印書館，1997年），頁187。

⁵⁰³ 「雩者，為早求者也，求者請也，……焉請哉？請乎應上公。古之神人有應上公者，通乎陰陽，君親帥諸大夫道之而以請焉。夫請者，非可詒託而往也，必親之者也，是以重之。」【東晉】范甯注，【唐】楊士勛疏：《穀梁傳注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第七冊，頁187。

⁵⁰⁴ 【漢】王充撰、黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），頁678。

⁵⁰⁵ 前者如天子雩祭「冠者七八人、童子八九人」、諸侯雩祭「冠者五六人、童子六七人」，後者如何休注公羊桓公5年：「使童男女各八人，舞而呼雩」，更將男、女的人數分開記述。

⁵⁰⁶ 【魏】何晏集解、【宋】邢昺疏：《論語注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊（臺北：藝文印書館，2007年），頁100。

⁵⁰⁷ 《論衡·明雩篇》：「魯設雩祭於沂水之上。暮者，晚也，春謂四月也；春服既成，謂四月之服成也；冠者、童子，雩祭樂人也；浴乎沂，涉沂水也，象龍之從水中出也；風乎舞雩，風，歌也；詠而饋，詠歌、饋祭也，歌詠而祭也。說論之家以為浴者，浴沂水中也；風，乾身也。」【漢】王充撰、黃暉校釋：《論衡校釋》，頁674-675。

⁵⁰⁸ 然而時亦有對雩祭功能不以為然者，如《荀子·天論》：「雩而雨，何也？曰，無何也，猶不雩而雨也。」【戰國】荀子：《荀子》（臺北：台灣學生書局，1988年），頁376。

第二節 祈雨儀式的形式

一、占卜

對於無法掌握的事物，尋求宗教或信仰的解釋，其中一個方法，就是借用「占卜」的手段執行。殷商先民相信神靈有能力操作，並影響自然界與人世間的運行，故將自然災害的發生歸咎於神靈懲戒、憤怒或者不庇護的結果，但神的意旨難以確知，只得用占卜的形式來宣達聖意。

目前出土的甲骨卜辭中，對於「雨」占的數量並不少，主要是在田獵或者重要祭祀活動之前卜問降雨的情形是否會發生，以及雨欠的時候向神靈祈求降雨的占問。其中利用「對貞」的形式重複占問，如「其雨」、「不其雨」或「帝令雨」、「帝不令雨」等，以確認神靈的聖意。對於「吉」、「凶」的判斷，也不是固定的，依據卜問的目的而論，在重要活動舉行前的雨占，多以「不雨」為「吉」，求雨的卜辭中則相反。⁵⁰⁹

審視殷商的占卜活動，在祭祀之前便進行，不但是確立祭祀的神靈對象，更是確立祭祀的日期、時間、方法，以及犧牲的種類、數量、顏色等是否適切。在殷商先民的信仰體系之中，因應著許多神靈和祖先能左右其生存條件，所以占問以確認降災的神靈，並在對象明確之後加強或改易對其的祭祀。也就是說占卜的主要任務在於知曉神靈的好惡，並請示其意見。艾蘭認為占卜的目的在於確保祭品被享用，或事前知曉神靈的需求，藉由獻上祭品，以避免其降下災禍。⁵¹⁰ 卜辭不僅是向神靈徵詢，更能提供一份紀錄使後人得以參照神靈應驗與否，這關係到神靈所具備的職司和威能，當威力愈強大，所受到的祭祀規模也會被擴大。

周代延續殷商先民在祭祀上運用占卜的習慣，但更重於「卜日」以及「卜牲」的確認上，可見於常規的祭祀上，以見其人對祭祀活動的謹慎和莊重。在常規的祭祀活動，例如「郊祭」、「大雩」之中，於預定祭祀的十日前，需要占問日期的吉凶，若日期不吉，便須延遲舉行祈雨或止雨儀式的時間。根據祭祀的目的不

⁵⁰⁹ 「殷墟甲骨卜辭中，殷人卜問希望下雨的辭例很多，但卜問不希望下雨的辭例卻很少，主要局限在出行、田獵和祭祀時不希望下雨、下大雨。因為雨水有時會造成災禍；有時會妨礙某些活動的舉行；也有怕發生水災的擔心。不過，這種辭例很少。……商人為了求得有足夠的雨水以保證農業的收成，常常舉行求雨之祭，卜辭中有大量的求雨卜辭。其中祭雨神最主要的祭祀方法是：燔祭、舞祭、求祭，以及其他的用牲之法，等等。」宋振豪主編，常玉芝著：《商代宗教祭祀》（北京：中國社會科學出版社，2010年），頁80-81。

⁵¹⁰ 艾蘭：《龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》，頁131-134。

同，時間的規範也會相對改易，但都要透過占卜以確知神靈的聖意，也是以此表示對神靈的虔敬，這也是「卜日」的目的所在：

外事以剛日，內事以柔日。凡卜筮日，旬之外曰遠某日，旬之內曰近某日。喪事先遠日，吉事先近日，曰為日。……日而行事，則必踐之。⁵¹¹

「卜牲」在選定祭祀的犧牲，對其大小和毛色等，都需要事先的占問以確知，在豢養三個月之後，得作為祭品。在占問後犧牲不能隨意改易，因為其代表的是神靈的聖意。若犧牲死亡於豢養的過程中，將被視作不吉的徵兆，可能導致該次祭祀中止或改期。周人對祭祀時內心虔敬與牲品的潔淨的重視，更甚於祭品的豐盛程度。由「卜日」的習慣可以了解的是周代的祭典，有許多在於時間或方法上是確立的，但對「祭祀對象」的占問就未必著重了。

因事而祈請，非常規的祭祀活動，例如因旱而脩雩、祭山川、除疾消災等，相對而言就沒有對「卜日」與「卜牲」的嚴格要求，乃是事件的突發性質，出於緊急與迫切被處置的因素，無法事前知悉、防範，或者備妥祭祀所需的用品；故日期可能因事而訂定，牲品的要求也會相對簡化，不但不必祭前特地豢養，還會以雞、犬這類較平易的牲品為之。⁵¹²

相對而言，周人的占卜對於「吉凶」的判定以及預測事件的發展和處置方法，較容易有不同的解釋，若占卜呈現的內容不明，或者不合意，則會再次占問。

以邦事作龜之八命……七日雨，八曰瘳。以八命者贊三兆、三易、三夢之占，以觀國家之吉凶，以詔救政。⁵¹³

由於占卜的吉凶辨兆，顯示著神靈的聖意，透過占卜的形式得以溝通天人之際，以神的意旨決定凡人不能決斷的事物，因此主政者不能專擅，需以神道設教，使人民敬畏，並服事神靈：

曰：「為日，假爾泰龜有常，假爾泰筮有常。」卜筮不過三，卜筮不相襲。龜為卜，策為筮，卜筮者，先聖王之所以使民信時日、敬

⁵¹¹ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年）頁59。

⁵¹² 詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，頁285-286。

⁵¹³ 【漢】鄭玄注，【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁371。

鬼神、畏法令也；所以使民決嫌疑、定猶與也。故曰：「疑而筮之，則弗非也。」⁵¹⁴

但亦有對占卜行動抱持反對意見的者，其質疑的是占卜工具，是對於龜甲獸骨、卜筮的著草以傳達神意的正當性的懷疑，且對於占卜結果之吉凶辨兆常常是因人而異的，能被詮釋的範圍較廣，可能加劇眾人的疑慮，無助於事情的決斷，同時也是憂心占卜的內容與事理相違，遭奸臣佞倖藉神靈的意旨左右政令：

假於鬼神、時日、卜筮以疑，殺。⁵¹⁵

龜策鬼神，不足舉勝，左右背鄉，不足以專戰，然而恃之，愚莫大焉。⁵¹⁶

這並非是認為占卜的內容不足取，而是對於假託鬼神，妄斷吉凶禍福，使國家政令不彰，亦可見於《論衡》之中：

夫卜筮兆數，非吉凶誤也，占之不審吉凶，吉凶變亂，變亂，故太公黜之。……瑞應無常，兆數詭異。詭異則占者惑，無常則議者疑。疑則謂平未治，惑則謂吉不良。⁵¹⁷

夫卜筮非不可用，卜筮之人，占之誤也。洪範稽疑，卜筮之變，必問天子卿士，或時審是。夫不能審占，兆數不驗，則謂卜筮不可信用。⁵¹⁸

由上述對於占卜觀的討論，可知占卜通常用以確認祭祀的對象、方法和祭品的使用，並非用以表達人事的願望，而是關注於神靈的降災以及災害的解除上，災害的消解，也隱含了吉凶判定的根據。知曉神靈的需求和意旨是至關重要的，關切到的是事情能否順利；能順應神靈的意旨，並盡人事成就，便可受神靈的庇佑，不需特別表達祈願的內容。面對突發性的災難，了解其發生原因更是必要的，

⁵¹⁴ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁59。

⁵¹⁵ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁260。

⁵¹⁶ 【戰國】韓非子，陳奇猷校注：《韓非子》（北京：中華書局，1958），頁307。

⁵¹⁷ 【漢】王充撰、黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），頁1005。

⁵¹⁸ 【漢】王充撰、黃暉校釋：《論衡校釋》，頁1006。

否則將受神靈持續地降災，或災害擴大。但當祈雨或止雨的儀式內容漸趨固定，占卜的用途則漸漸薄弱，多用於預測吉凶上，和祭祀儀式的關聯性也減少了。甚至殷商卜辭中豐富的「雨占」，也逐漸被其他氣象預測的術數取代。

二、齋戒

諸多儀式的展演之前，不論主祭者，或是參與儀式的人，都需要齋戒，祈雨儀式也是相同的。齋字，《說文》：「戒絜也。」段注「齋之為言齊也，齊不齊以致齊者也。」⁵¹⁹表示對祭前的虔敬和面對神靈戒慎的態度。周人認為身心的清靜有助於親近神靈，了解神的意旨；利用齋戒的手段，表達內心的虔敬，和對神靈的重視。若祭前不施行齋戒，就是對神靈的冒犯，會招致神靈的降災。

齋戒作為單方面的自我約束，通常用占卜確認了日期之後，君王即需要齋戒，齋戒期間須不御、不作樂舞、不弔喪問疾，並使用香草、酒等潔淨之物沐浴，以達到內外的身心清明潔淨：

故日月以告君，齋戒以告鬼神，為酒食以召鄉黨僚友，以厚其別也。
520

子曰：鬼神之為德，其盛矣乎……使天下之人，齊名盛服，以承祭祀。洋洋乎如在其上，如在其左右。⁵²¹

除了齋戒外，也不能忽視祭前的各事物的準備，如大宗伯、小宗伯、肆師等需要參與視察，以確保祭祀順利。守祧將神主擦拭乾淨，祭前也需將所有樂器整飭，並練習演奏：

宮室不設，不可以祭；衣服不脩，不可以祭；車馬器械不備，不可以祭；有司一人不備其職，不可以祭；有司一人不備其職，不可以祭。祭者，薦其時也，薦其敬也，薦其美也，非享味也。⁵²²

⁵¹⁹ 【漢】許慎著，【清】段玉裁注：《新添古音說文解字注》（台北：洪葉文化，2009年），頁3。

⁵²⁰ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁37。

⁵²¹ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年），884。

⁵²² 【東晉】范甯注，【唐】楊士勛疏：《穀梁傳注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第七冊（臺北：藝文印書館，1997年），頁142。

禱祠、祭祀、供給鬼神，非禮不誠不莊。⁵²³

可知周人祭祀的原則和商人有所不同，商人重視祭品的大小和數量多寡，以見其對神靈們敬畏；周人則更重祭品的精細、禮儀、儀式進行順利，態度的謙敬等條件，以至於對祭品的潔淨，都是其「敬事重禮」態度的顯現。

三、犧牲

按照祭祀對象的差異，會有相應的獻祭方法，以利神靈享用供品，以及實現祈願和請求。⁵²⁴殷商先民認為神靈的需求和人同樣，需要得到許多方面的滿足，特別是飲食，因此將食物和酒水供奉給神靈，以求得護佑。並為了讓神靈享用祭品，發展出許多祭祀方法。例如在求雨時，採用「燔燒火柴以祭」，既是利用火焰燃燒時產生的煙霧，致使積雲降雨，也是透過焚燒的方式，將食物火化以送達神靈所在之處。其中又可分為用於山岳求雨的「取祭」，以及用於河川祈雨的「燎祭」。⁵²⁵

《周禮·大宗伯》之中以「禋燎」的方式祭祀風伯和雨師：

大宗伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國。……以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以禋燎祀司中、司命、風師、雨師。以血祭祭社稷、五祀、五岳，以貍沈祭山林川澤，以副辜祭四方百物。⁵²⁶

在祭品的選擇，以及其加工、陳列的步驟都有規範。不但是需要特別豢養，和一般的牲畜區別開來，且將用於祭祀的稱為「牲」，而其中毛色純一的更稱作「犧」。常規祭祀多用「犧」，而非非常規的祭祀，如禳災、巡守山川等，可用不純色的「牲」。

⁵²³ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁15。

⁵²⁴ 犧牲具有其神聖性：「犧牲僅憑他的出生而被聖化；他所屬的物種通過特別的聯繫而與神明同類，由於犧牲因此而具備的神聖特徵，它就無須專門為此場合再獲取一次神性。但是更常見的是為了給它註定的腳色所必須的宗教狀態，而必須舉行固定的儀式。」〔法〕馬賽爾·莫斯（Marcel Mauss, 1872-1950）、〔法〕昂利·于貝爾（Henri Hubert, 1872-1927）著，楊渝東、梁永佳、趙炳祥譯：《巫術的一般理論：獻祭的性質與功能》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年），頁194。

⁵²⁵ 趙誠：《甲骨文與商代文化》，頁31。

⁵²⁶ 【漢】鄭玄注，【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁270。

在品類的選擇，常規祭祀多用牛、羊、豕；禳除災殃，則多用犬。用牲的等及以「牢」為單位，指經過占卜後特別圈養三月的牛、羊、豕。「太牢」指三者兼備，「少牢」則指其中二種。⁵²⁷所奉獻的祭品不限於動物，更有黍稷穀類、菜餚、酒或玉器等。但犧牲可以說是其中最主要的部份。⁵²⁸

對於祭品的種類和數量，關乎主祭者的地位。《禮祭·曲禮》：「天子以犧牛，諸侯以肥牛，大夫以索牛，士以羊豕。支子不祭，祭必告于宗子。」⁵²⁹

商人對於犧牲的顏色也十分重視；汪濤指出商人祭祀時針對祭牲的顏色占問，以表明其對於顏色是有所揀擇的，可概分為赤、白、黃、黑，以及表示雜色的「勿」。⁵³⁰雖然上古的神話傳說當中，可見「黑」和「水」的連結，但於卜辭中未見明確的以黑色動物作為祈雨犧牲的現象。⁵³¹

於《左傳·昭公二十九年》中言「水正曰玄冥」⁵³²、「以其祭水神，色尚黑」⁵³³，或陰陽五行的思想流播，將雨水納入了五行之中的「水」的體系當中。⁵³⁴犧牲的顏色必須符合祭祀對象特性，在《周禮·地官·牧人》：「凡陽祀，用騂牲毛之，陰祀，用黝牲毛之，望祀，各以其方之色牲毛之。」⁵³⁵陽祀可能式針對昊天、氣象等天神，需要使用毛色赤紅的牲品；陰祀則可能式土地和社稷等地祇所使用的；望祀或為山川、四方或五帝等神祇，以其方為顏色的毛色犧牲為用，和陰陽五行思想的流行相關。⁵³⁶在周代的祭祀等級越高，對於犧牲純色的要求也就

⁵²⁷ 「太牢，牛一、羊一、豕一。」【西漢】孔安國，【唐】孔穎達疏：《尚書注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊（臺北，藝文印書館，1993年），頁219。

⁵²⁸ 詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，頁226-264。

⁵²⁹ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁106。

⁵³⁰ 汪濤：〈殷人的顏色觀念與五行說的形成及發展〉，《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》，頁271。

⁵³¹ 婆羅門教徒學習古「娑摩吠陀」(samaveda) 贊歌中「薩克瓦里」，以體現因陀羅操縱雷電的威力，以此掌握雷雨之神；培養降雨師的修行過程中需要穿著黑色外衣，以及服食黑色的食物，這規則是為了使修行者成為水神的夥伴，以保護他不受到傷害。且「黑色的外衣和黑色的食物也具有同樣的象徵意義：任何人想起那用奉獻黑色的犧牲去求雨的情景時，都相信他們是象徵著雲雨。『它是黑色的，因為那正是雨的本質』。」〔英〕弗雷澤著、汪培基等譯：《金枝——巫術與宗教之研究》（北京：商務印書館，2012年），頁116-117。

⁵³² 【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊（臺北：藝文印書館，2007年），頁787。

⁵³³ 【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘《十三經注疏》第六冊，頁301。

⁵³⁴ 求雨或會焚燒黃色犧牲，裘氏認為所焚者為巫尪。參見裘錫圭：〈說卜辭的焚巫尪兩作土龍〉，收入胡厚宣編：《甲骨文與殷商史》（上海：古籍出版，1983年），頁21-35。

⁵³⁵ 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁195。

⁵³⁶ 汪濤：〈殷人的顏色觀念與五行說的形成及發展〉，頁261-263。

相對提升，以顯示主祭者的虔誠和德行的端正，更會參照著主祭者的身分地位，決定犧牲的等級：

子謂仲弓曰：犁牛之子，騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸。⁵³⁷

另外，承前論所述，祈雨的犧牲還包括了「人」，不論是曝巫、焚巫尪，或者是藉由上位者的罪己等手段，其實都是儀式犧牲的一種形式。

四、歌樂舞

歌樂舞是祭祀的重要行動，其目的除了是加強儀式的莊重與威嚴的氣氛，也是藉由娛樂以滿足神靈的閱聽需求。

用聲音做為求雨或者止雨的手段，或歌唱祭祀樂曲，或呼號以求；或祝禱以表達願望。宗教歌曲通常有韻，不但便於記誦，更是能配合樂舞的節律施行。其內容或者頌咏神靈的威能、生平，或者直接將人的企求詠唱；《楚辭·九歌》、《詩經》之「雅」、「頌」即保留了許多祭祀歌詞材料。《詩經·周頌》中〈時邁〉、〈般〉用以祭祀山岳求雨，〈噫嘻〉是用於春夏祈穀的歌詞。⁵³⁸

「號」是對於天地情感的宣洩，藉以招致神靈的注意，幫助祈雨目的的達成。如天旱以求雨的「雩祭」中「舞者吁嗟而請雨」⁵³⁹，即是以呼號的方式禱請。商人的「烹祭」即是「在神祖之前悲號以祭」⁵⁴⁰。「呼號」更可以配合樂舞施用，如巫於求雨時「旱暵則舞雩」⁵⁴¹，此「旱暵」正是用呼號的形式表示赤誠，以求神靈降下雨澤。⁵⁴²

⁵³⁷ 【魏】何晏集解、【宋】邢昺疏：《論語注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊（臺北：藝文印書館，2007年），頁52。

⁵³⁸ 詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，頁281。

⁵³⁹ 【晉】郭璞注、【宋】邢昺疏：《爾雅注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊（臺北：藝文印書館，2011年），頁59。

⁵⁴⁰ 趙誠：《甲骨文與商代文化》，頁181。

⁵⁴¹ 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁399。

⁵⁴² 旱暵求雨的方式也可見於其它民族之中，如：「在中安哥尼蘭（非洲莫桑比克一區地名），當雨水沒有適當降臨時，人們便去修繕那座『雨神廟』。清除那裡的荒草，首領一面把麥酒倒進一個埋在地裡的罐子中，一面說道：『喬塔大師（當地司雨神），您對我們心腸太硬了！您讓我們怎麼辦呢？我們確實要完蛋了！給您的孩子雨水吧！這是我們獻給您的麥酒。』然後他們分喝剩下的酒，即便是小孩也得喝上一口。接著他們就手持樹枝載歌載舞。」其中也可見得藉由「旱暵」的方式，向司雨神請求降雨，也會藉由歌舞的方式請雨。參見〔英〕弗雷澤著、汪培基等譯：《金枝——巫術與宗教之研究》（北京：商務印書館，2012年），頁110。

起風和大雨的前兆密切相關，國光虹指出求雨的呼號，可能是對風聲的模擬，以求降雨的手段，是模擬巫術的運用。以「吁嗟求雨」的「吁」、「嗟」發音近似「呼風」，以及「風乎舞雩」、「呼風喚雨」，判斷可能模擬風聲的跡象。⁵⁴³但降雨乃是十分普遍的自然現象，以致該職能較缺乏威權性質，本論文的第二章討論中可見具有司雨職能的神靈甚多，且風雨二者都未必是早期祈求降雨或止雨的直接對象。況風神的祭祀有其方法，雖諸多氣象神，如風、雨、雷、雲諸神間可兼職情形，「風伯」和「雨師」更是並舉的，無明確的高下關係，在職務的分立之後，兩者更是常共同接受祭祀。

《說文解字》：「祝，祭主贊詞者。从示从人口。一曰从兌省。《易》曰：『兌為口為巫。』」⁵⁴⁴「禱，告事求福也。」⁵⁴⁵此二字都和語言聲音有一定的關係，也就是「祝禱」即是通過語言的方式溝通人神之間的巫術手段，其內容可隨事而發，性質正面者為「祝」，反面者或言「詛」，或言「咒」，而祈求神靈禳災除害則是「禱」。其表現的是和神靈溝通的方式，運用不同類型的牲品，和改易其數量，以協調請願得以被神靈庇護而實現，呈顯出和神靈「交易」的心態。這不僅是先秦的祝禱詞中可見的，在《春秋繁露》中所載錄的祝禱詞中，先以祈請和進奉，祈求降雨，若願望被實現，則會獻上更多的牲品，以示感謝：

擇巫之潔清辯利者以為祝。祝齋（齋）三日，服蒼衣，先再拜，乃跪陳，陳已，復再拜，乃起。祝曰：「昊天生五穀以養人，今五穀病旱，恐不成實，敬進清酒、膊脯，再拜請雨，寸幸大澍，即奉牲禱。」⁵⁴⁶

天人關係的改換⁵⁴⁷，也可能影響著祝禱的內容。當周人之「天」對於人君有其德的要求，「為災祝禱」時，更需要加入君主「罪己」的內容，藉以符合「天」對於人君的期待。在湯禱雨於桑林的時，其祝禱於山川：

⁵⁴³ 國光虹：〈關於古代的祈雨——兼釋有關的幾個古文字〉，《四川大學學報》，1994年第3期，頁86-93。

⁵⁴⁴ 【漢】許慎著，【清】段玉裁注：《新添古音說文解字注》，頁3。

⁵⁴⁵ 【漢】許慎著，【清】段玉裁注：《新添古音說文解字注》，頁3。

⁵⁴⁶ 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁400。

⁵⁴⁷ 關於「天人關係」，余英時關注於「軸心突破」，認為「第一次變動大約起於殷、周之際，至『周公制周禮』而告一段落；其最顯著的特色是『德』的觀念成為『禮』的核心。『德』主要指受『天命』的王朝用人為的『德性』……建立並維持一個『禮治』的秩序，以其得到『天』的嘉許而延長『天命』。這對以前『事神致福』的『禮』而言，是一重大突破；統治王朝不再能緊靠與『上帝』（或『天』）溝通便可長期保有『天命』了。第二次劃時代的變動起於春秋晚期，而完成在孔子的身上；其最顯著的特色則是以『仁』與『禮』在實踐中交互作用、交互制約，構成一體的兩面。」余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版社，2014年），頁106。

湯曰：「惟予小子履，敢用玄牡，告於上天后曰：『今天大旱，即當朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，簡在帝心。萬方有罪，即當朕身，朕身有罪，無及萬方。』」⁵⁴⁸

商湯即以「萬方有罪，即當朕身，朕身有罪，無及萬方」罪己之詞以禱求降雨，欲藉此解除旱象；雖然祝禱詞的內容略異，但對於此事件的相關文獻甚多。於《呂氏春秋》中載錄的內容大同小異，但都強調了「罪在余（湯）一人」，並祈請神靈無傷萬民：

天大旱，五年不收，湯乃以身禱於桑林，曰：「余一人有罪，無及萬夫。萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝神傷民之命。」於是翦其髮，齧其手，以身為犧牲，用祈福於上帝。民乃甚說，雨乃大至。⁵⁴⁹

《說苑》將商湯的罪己內容更進一步整述：「政不節耶？使人疾耶？苞苴行耶？讒夫昌耶？宮室營耶？女謁盛耶？何不雨之極也！」⁵⁵⁰具體言說了六件事，包含政事的舉措失當，也有個人道德疏失，奠定往後君王需省思的首要內容。惟其中並未指出儀式或祭品的缺漏，也就是說求雨的儀式從對祭品的重視，到了對道德、施政適切的要求，其中可能隱含的是天人關係的變化。

朝代的不同，在祭祀上略有變化。在漢代仍有以「太常」掌祀禱之儀：

漢舊儀：「求雨，太常禱天地、宗廟、社稷、山川以賽，各如其常牢，禮也。四月立夏旱，乃求雨禱雨而已；後旱，復重禱而已；訖立秋，雖旱不得禱求雨也。」⁵⁵¹

小祝掌小祭祀，將事侯禳禱祠之。祝號，以祈福祥、順風年、逆時雨、寧風旱。⁵⁵²

⁵⁴⁸ 【清】孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1987年），頁112。

⁵⁴⁹ 【戰國】呂不韋撰、【漢】高誘注、陳奇猷校注：《呂氏春秋》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁479。

⁵⁵⁰ 【漢】劉向著，盧元駿註譯：《說苑》（臺北：商務印書館，1988年），頁25。

⁵⁵¹ 【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981），頁3117。

⁵⁵² 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁390。

「樂舞」更是作為「降神」的手段：

昔楚國南郢之邑，沅湘之間，其俗信鬼而好祀。其祀，必作歌樂鼓舞以樂諸神。⁵⁵³

殷人尚聲，臭味未成，滌蕩其聲；樂三闋，然後出迎牲。聲音之號，所以詔告於天地之間也。⁵⁵⁴

「詔告於天地之間」，也就是招致天地之間的神靈；商人認為神靈們的居處與出沒地點並非固定，所以行祭祀時需要召喚其降臨凡世，以享用獻上的牲品。卜辭中的「彭祭」⁵⁵⁵、「奏祭」⁵⁵⁶、「龠祭」⁵⁵⁷都是以音樂降神、祭神。

古樂器的製作可能有其宗教目的，而並非只是供應娛樂之用；如鼓發出的音響甚大，或許有其「降神」功能，招引各方神靈前來。⁵⁵⁸文獻上也可見鼓於祭祀中的運用，在「止雨」的儀式施行時，社前擊鼓可以攻伐過剩的陰氣，阻止降雨持續。⁵⁵⁹

周人用樂的習慣與商人不同，商人使用的樂器較單一或特定，來達到降神的功能，音樂在祭祀活動中較次要；周人則可見多種樂器在祭祀中組合演奏，《詩經·小雅·甫田》中即有相關的材料：

琴瑟擊鼓，以御田祖，以祈甘雨。⁵⁶⁰

其中「田祖」能夠看出「土地」的生命型態和農耕背景下生活秩序，而透過不同樂器和樂曲，更可以招引不同的神靈。《周禮·大司樂》中有相關材料：

以六律、六同、五聲、八音、六舞，大合樂以致鬼神示。⁵⁶¹

⁵⁵³ 【宋】洪興祖：《楚辭補注》，頁 55。

⁵⁵⁴ 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊，頁 507。

⁵⁵⁵ 以鼓聲致神之祭。

⁵⁵⁶ 演奏樂以祭。

⁵⁵⁷ 以音樂祭神。

⁵⁵⁸ 參見《20 世紀中國考古大發現》（北京：中國社科院考古研究所，2000 年），頁 91。

⁵⁵⁹ 趙誠：《甲骨文與商代文化》，頁 184。

⁵⁶⁰ 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊，頁 468。

⁵⁶¹ 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊，

凡六樂者，文之以五聲，播之以八音。凡六樂者，一變而致羽物，及川澤之祇。再變而致羸物，及山林之祇，三變而致鱗物，及丘陵之祇，四變而致毛物，及墳衍之祇，五變而致介物，及上祇，六變而致象物，即天神。⁵⁶²

「變」或謂演出曲目更迭，或謂演奏次數。⁵⁶³「大合樂以致鬼神祇」的目的十分明確，能藉由演出的曲目或隨著次數的繁多，召喚更遠、更多，或者威力更強大的神靈降臨。針對歌樂舞能招致的相應神靈，《周禮·大司樂》載：

乃分樂而序之，以祭，以享，以祀。乃奏黃鍾，歌大呂，舞《雲門》，以祀天神；乃奏太簇，歌應鍾，舞《咸池》，以祭地祇；乃奏姑洗，歌南呂，舞《大卷》，以祀四望；乃奏蕤賓，歌黃鍾，舞《大夏》，以祭山川；乃奏夷則，歌小呂，舞《大濩》，以享先妣；乃奏無射，歌夾鍾，舞《大武》，以享先祖。⁵⁶⁴

雖然奏樂可以招引神靈前來，但有些樂曲並非人人可以閱聽的，如：

晉公使師曠奏清徵，師曠曰：「清徵不如清角也。」平公曰：「清角可得聞乎？」師曠曰：「君德薄，不足以聽之，聽之將恐有敗。」平公曰：「寡人老矣，所好者音，願遂聽之。」師曠不得已而鼓之。一奏之，有雲從西北方起；再奏之，大風至，大雨隨之。裂帷幕，破俎豆，墮廊瓦。坐者散走，平公恐懼，伏於廊室。晉國大旱，赤地三年，平公之身遂癘病。⁵⁶⁵

師曠謂晉平公清角而飛沙走石，後晉國境內大旱數年，這是因為無德者不具聽清樂的資格，故招致災禍。若將奏樂解釋為神人溝通的渠道，以相應的樂曲招來神靈同樂，因此無德者不可以隨意演奏清樂，否則是對神靈的不敬，會招來禍患。

頁 338。

⁵⁶² 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊，頁 339。

⁵⁶³ 詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，頁 275。

⁵⁶⁴ 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊，頁 340。

⁵⁶⁵ 【戰國】韓非子，陳奇猷校注：《韓非子》（北京：中華書局，1958），頁 171-172。

常規的祭祀都有相應的演奏樂器，並根據身分的高下，有不同等級的規定和用樂的規範。若廢弛禮樂的施行，或是僭越了禮樂施用的等級，都是違背「禮」。非常規祭祀中的用樂又不同，為表達內心的憂傷，受旱澇災害而進行的求雨或止雨的儀式活動，通常不鳴鐘、不作樂，但仍會有求雨之舞：

是月令曰：「郡國守相皆勸民始耕，如儀。諸行出入皆鳴鐘，皆作樂。其有災眚，有他故，若請雨、止雨，皆不鳴鐘，不作樂。」⁵⁶⁶

在舞蹈的施行上，當是模擬與神靈們溝通和交涉的過程，或是藉由演出神靈的故事，重述神聖敘事的方法以求達到目的。《金枝》中指出宗教舞蹈可能是「模擬巫術」，藉由「同類產生相似東西」的原理，模擬降雨的樣子，以促進雲雨產生，達到豐產和雨順的目的。⁵⁶⁷此不但是相信神靈掌握世界，需透過祭祀的儀式，以祈求其降雨或止雨，也是相信可以利用人為的巫術手段，以模擬的方式改易自然現象。

以舞蹈的方式「降神」，都是為了雨水調濟的目的。商人即有「舞祭」，是以舞祈雨，⁵⁶⁸雖然跳舞的種類可能會隨著不同的祭祀活動改換。卜辭中以「舞祭」祭神，主要是施用於河川和山岳⁵⁶⁹。

「巫」和「舞師」是舞蹈的主要執行者：

舞師，掌教兵舞，帥而舞山川之祭祀；教帔舞，帥而舞社稷之祭祀；教羽舞，帥而舞四方之祭祀；教皇舞，帥而舞旱暵之事。凡野舞，則皆教之。凡小祭祀，則不興舞。⁵⁷⁰

因應不同的祭祀對象，有不同的祭祀舞蹈。如羽舞，是指手持翟而舞，用於祭四方；干舞，指手持干戚而舞，又稱作兵舞，用於祭山川。

按《周禮》：「掌歲時祓除、釁浴。旱暵則舞雩。」⁵⁷¹參照相關雩祭以求雨的文獻，於《周禮·地官》中稱舞師「帥而舞旱暵之事」⁵⁷²鄭玄注：「旱暵之事，

⁵⁶⁶ 【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981），頁 3106。

⁵⁶⁷ [英] 弗雷澤著、汪培基等譯：《金枝——巫術與宗教之研究》一書的第三章、第五章多有提及例子。

⁵⁶⁸ 周清泉：《文字考古：對中國古代神話巫術文化與原始意識的解讀》（第三冊）（成都：四川人民出版社，2014年），頁 1-27。

⁵⁶⁹ 趙誠：《甲骨文與商代文化》，頁 24-32。

⁵⁷⁰ 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊），頁 190。

謂雩也。」《爾雅·釋訓》：「舞號，雩也。」其疏曰：「雩之祭有舞有號。舞者吁嗟而請雨。」⁵⁷³可依此推測的是雩祭中有舞，故稱為舞雩。可以肯定的是雩祭當中也有舞，惟其「舞」的形式於今日查考不易。

在祈雨儀式的各種祀法的使用並非單一事件，常是兼用的；區別在於受祀對象以及主祭者的身分等級，或是祭祀的時機差異，會有其對應的方法。商周至秦漢對於神靈的態度有所差異，在祭祀上強調的也有所不同。但其不脫的是藉由以身之誠以感上天，或利用娛神的手法，以讓上天感到歡愉，平息降下雨水不濟的災害。在施用的時間上，或者是根據為了求年豐產的目的，或者是為了平息災害的目的，而有著大致規律的時間，和雨季的發生季節相應，其中可以發現由自然的秩序惟基礎，建構出人文秩序的痕跡。

第三節 祈雨儀式的思想底蘊

旱澇災害的發生，和自然環境的改易密切相關，對於自然界的狀態的不能掌握，更分化了兩種思維方式：其一認為氣候的改易是源於神靈的控制；其二認為氣候的變易有其運行的道理和規律。不同觀看世界的方法，相應著不同的宇宙論，因循著不同的基礎，對於祈雨儀式的採用和方法也就有所不同。⁵⁷⁴

一、巫術思維：生命之水

馬凌諾斯基指出：「世界上沒有無宗教、無巫術的民族，不論該民族是多麼的原始。」⁵⁷⁵巫術是人們企圖控制自然的方法，為藉由操縱鬼神以滿足施術者願望的技術⁵⁷⁶，此即是說明了施用的相應的巫術，將能役使鬼神。⁵⁷⁷尤其當巫術運

⁵⁷¹ 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊，頁 400。

⁵⁷² 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊，頁 190。

⁵⁷³ 【晉】郭璞注、【宋】邢昺疏：《爾雅注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊，頁 59。

⁵⁷⁴ 葉國良將先秦古人對水旱天災的思維分為五種：「第一種，相信鬼神的力量，因敬畏而對鬼神有所祈請。第二種，雖相信鬼神的存在，但因對鬼神不滿而施以報復。第三種，不相信鬼神的力量，認為天災無法避免，要靠平時儲糧避禍；但不妨順從民情舉行祭祀。第四種，不相信鬼神的力量，認為具體改善人民生活，才有實效。第五種，既相信鬼神的存在，又相信自然界陰陽變化的力量，企圖以人為措施改造陰陽之氣，以消除災害。當然，古人有時也會採取兩種以上的思維去面對天災。」葉國良：〈〈東大王泊旱〉詮解〉，《居愚居文獻論叢》（臺北：大安出版社，2011 年），頁 28-35。

⁵⁷⁵ [英]馬凌諾斯基著，朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》（臺北：協志工業，1993 年），頁 1。

⁵⁷⁶ 林富士：〈中國巫術與中國社會〉，《小歷史——歷史的邊陲》（台北：三民書局，2000 年），頁 3。

用於求雨或止雨之時，其所為不只是個人的祈福與消災，而是與眾人生存相關的問題，是故知識分子也有為之的理由。⁵⁷⁸因為生存的需求，面臨著無法解決的困境，透過特定的語言和動作的組合，操縱超自然的力量，探究巫術的運用，其也不外乎是企圖將失序的自然條件，回復其秩序為目的，仰賴的是事物和思維之間所具有的共同性質與特徵：

我們稱作原始的那種思維，就是以這種對於秩序的要求為基礎的，不過，這種對於秩序的要求也是一切思維活動的基礎，因為正是通過一切思維活動所共同具有的那些性質，我們才能更容易地理解那類我們覺得十分奇怪的思維形式。⁵⁷⁹

《金枝——巫術與宗教之研究》之中，將交感巫術的施用的思維方式歸結為兩個方面：其一是藉由同類相生的順勢巫術之「相似律」；其二是藉由物體經相互接觸後，在中斷實體接觸後還能夠繼續產生互相作用的接觸巫術之「接觸律」（或作「染觸律」）。⁵⁸⁰但究其根本，其實都是依據事物共同的性質，以達到影響、調節的能力。求雨或止雨的儀式也蘊含了上述的思維方式。

在中國早期社會中，巫就是其中控制雨水的重要人物。⁵⁸¹《說文解字》：「巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。」⁵⁸²為了調節水源的豐順，以利農業活動，

⁵⁷⁷ 「巫術為原始人提供現成的儀式活動和信仰，內含一種明確的心理與實際技術，在緊急存亡之秋，充作穩渡危瀾的橋樑。巫術為人帶來完成重大勞苦任務的信心，並在暴怒、劇恨、狂愛、絕望之時，保持生理平衡和心理完整。巫術的功能是使人的樂觀成為儀式化，增強自信能以希望戰勝恐懼。巫術對人所表現更大的價值是：以信賴壓倒懷疑，以穩定克服猶豫，以樂觀取代悲傷。」頁。此可視作巫術的思維與文化價值。〔英〕馬凌諾斯基著，朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》（臺北：協志工業，1993年），頁67。

⁵⁷⁸ 上海博物館藏戰國竹簡《魯邦大旱》篇記載了魯哀公十五年（前480年）「魯邦大旱」孔子與魯哀公和子貢的兩次對話。……「魯邦大旱，哀公謂孔子：『子不為我圖之？』」這是寫魯國遇到大旱，魯哀公問計於孔子，孔子的回答是：「邦大旱，毋乃失諸刑與德乎？唯正刑與德。」孔子認為國家之所以出現大旱災，是國君在政治上「失諸刑與德」所致，所以當務之急是「正刑與德」，通過政治上賞罰的撥亂反正，來感動上天，以消彌旱災。……魯哀公心存疑慮，因而問：「庶民以我不知以說之事鬼也，若之何哉？」這是說以孔子「正刑與德」的辦法，而不是以「庶民」普遍認同的祭祀山川之神的辦法去彌災……魯哀公在「盡人事」和「求鬼神」兩種選擇面前猶豫不決。孔子理性主義的意見難以通過，只好退而求其次，提出了妥協的方案：「庶民知說之事鬼也，不知刑與德。如毋愛珪璧幣帛於山川，正刑與德以事上天，鬼神感之，大旱必止矣。」〔澳〕陳慧、廖名春、李銳：《孔子天命觀的再認識：上博竹簡《魯邦大旱》》，《天、人、性：讀郭店楚簡與上博竹簡》（上海：上海古籍出版社，2014年），頁181-182。

⁵⁷⁹ 〔法〕李維——史特勞斯著，李幼蒸譯：《野性的思維》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），頁14。

⁵⁸⁰ 〔英〕弗雷澤著、汪培基等譯：《金枝——巫術與宗教之研究》（北京：商務印書館，2012年），頁25-30。

⁵⁸¹ 原始部族中，巫師主要司職控制雨水的狀況，並非是中國獨有：「在公眾巫師為部落利益所做的各種事情中，最首要的是控制氣候，特別是保證有適當的降雨量。水是生命之源，而在許多國家裡水是靠下雨提供的。沒有雨蔬菜會乾枯，人畜會焦渴而亡。因而在原始人社會中祈

⁵⁸³備旱時由巫以舞求雨的方式，載於《周禮》：「掌歲時祓除、釁浴。旱暵則舞雩。」⁵⁸⁴顧炎武指出這是「崇陰」之故，即女性的屬陰的性質，與雨水陰性的特質相類。《春秋·元命包》：「水者天地之包幕，五行之始焉，萬物之所由生，元氣之津液也。」⁵⁸⁵表現了「水」生育、繁衍萬物的能力，「水」被視為是萬有的起點，可以說是「水」創生了世界。⁵⁸⁶楊儒賓認為：

水因含攝一切潛能，它被設想可以生出萬物，所以與母生子的女性意象相通。然生殖的女性意象為子宮，範圍大一點來說，是腹部，它位於人身下半部，其形為圓深，深這種意象至少又可和深不可測之水的意象相通。⁵⁸⁷

因女性和水相關，又具有生殖的聯繫，相反的，不能生育的女性，被比附作土地，也有著乾涸的象徵。在久旱未雨的時候，表示生殖力的衰弱，是以巫術的操作中，需要女性於求雨活動中具有生殖力象徵。除了女性本身和水相關的象徵，其所具備的生殖力能夠促使子孫的繁盛，促使宇宙秩序的和諧，使雨水既濟，農業活動繁盛之外，在另外一種隱喻中更因為女性和土地有同樣的母性，所以重視女性和土地的連結，如同女性擁有的孕育功能，土地滋養、懷抱和承載的特性也具有母性的特徵：

土與其他原型象徵不同，它不只象徵什麼，它還是許多象徵的縮結形式，或是承載的根基。五行中，最接近後世哲學所說的「本體」

兩巫師是為極其重要的人物，而為了調節『天水』的供應，經常存在一個特殊的巫師階層。他們為完成其職責而採用的方法雖然並不總是，但通常是基於順勢的或是模擬的巫術原則。如果他們想要降雨，就用灑水或用蒸氣造點假雲來模仿；如果他們的目的是要使雨停下來，或使天氣乾燥，他們便避開水，而依賴溫熱或火，以去掉過多的水氣。」〔英〕弗雷澤著、汪培基等譯：《金枝——巫術與宗教之研究》，頁 108-109。

⁵⁸² 【漢】許慎著，【清】段玉裁注：《新添古音說文解字注》（臺北：洪葉文化，2005 年），頁 203。

⁵⁸³ 「商周女巫在雩祀中扮演了很重要的角色。……女巫求雨的根本原因在於祈雨巫術是生殖巫術的延伸。在生殖巫術盛行的遠古，女性在繁衍後代、延續族群中所起的作用是顯而易見的，因此順理成章地成為生殖巫術的主角。根據同類相生的相似律原理，原始認為植物的生長繁衍和人類類似，為了促進植物的豐收便會施行生殖巫術。而最早從事並主導過農業生產的女性可能發現了促進植物生長的秘密——充沛的雨水，於是在施行生殖巫術時，漸漸將雨水單列出來，成為單獨祈求的對象。」高暢：〈商周時期女巫祈雨巫術研究〉，《青海師範大學學報》（哲學社會科學版）第 37 卷第 3 期（2015 年 5 月），頁 84。

⁵⁸⁴ 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊，頁 400。

⁵⁸⁵ 〔日〕安居香山，中村璋八輯：《緯書集成》（北京：河北人民出版社，1993 年），頁 598。

⁵⁸⁶ 於基督教的洗禮中，也有相近的觀念：「水是第一個擁有生命的產物，如果水知道如何賦予生命，那麼洗禮就不足為奇。」〔羅馬尼亞〕伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠圖書公司，2000 年），頁 175。

⁵⁸⁷ 楊儒賓：〈水與先秦諸子思想〉，頁 20。

之地位者，非土行莫屬。《易經》說「坤卦」之德為：「厚德載物」，「坤」為地，其地位與「乾」並稱。乾為乾元，坤為坤元，乾坤並建也並健。《易經》充分運用了土地的象徵，大地像寬宏的母體一樣，承載了地上的一切事物。包括生與死，存與歿，有與無。⁵⁸⁸

「坤元」代表著「廣生之德」，使萬物有了生息的基地，「土」為自然所存在的元素，奠基了萬物生命的生生不息，又包容了一切。在巫術思維中，具有相似性質的事物容易被比附，因此：

剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。⁵⁸⁹

又「天地相合，以降甘露。」⁵⁹⁰宇宙陰陽兩股力量接觸，使得天地各得其所，方能使其盡展職能；象徵調和的嘉雨才能在這個基礎降下，讓萬物獲得生命的能量，藉由天地、陰陽的相合，使萬物萌發生機，時雨乃因應而降。⁵⁹¹

這樣的思想方式，進一步運用在祈求生殖與繁衍的巫術上，藉由模擬天地開關的交合的巫術性模仿的男女交媾⁵⁹²，重現生命從無到有的神聖性場合，以從宇宙或是土地獲得更新的能量；這之中隱含著的是生殖、土地和雨水的聯繫。特別是在春季，萬物萌發的時節，也是宇宙秩序更新和復甦的時機，特別需要宇宙能量的喚醒，故高禘之祀也在春季，以觸發宇宙能量的更新。

和合夫婦之道，陰陽俱得其所，天地為安。⁵⁹³

⁵⁸⁸ 楊儒賓：《五行原論：先秦思想的太初存有論》（臺北：聯經出版公司，2018年），頁418。

⁵⁸⁹ 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊（臺北：藝文印書館，2011年），頁144。

⁵⁹⁰ 【春秋】老子著，朱謙之校釋：《老子校釋》（北京：中華書局，1984年），頁128。

⁵⁹¹ 「宇宙的形成過程可被想像為神系的沿革：一些神模擬種種自然的客體，時而以非慣常方式（作為超自然的表徵）而生；另一些神則模擬這一或那一自然片段，甚至模擬抽象概念。最古老和廣為流傳的配偶始祖神為天父和地母。」梅列金斯基著，魏慶征譯：《神話的詩學》（北京：商務印書館，1990年），頁228。

⁵⁹² 「在中國，年輕夫婦趁著春光明媚之際，在草地上成就好事，他們的行為是用來刺激『宇宙之更新』及『普世之萌蘗』。事實上，人間之結合都以神婚、自然的方式」楊儒賓：《五行原論：先秦思想的太初存有論》（臺北：聯經出版公司，2018年），頁407。

⁵⁹³ 王明編：《太平經合校》（北京：中華書局，2014年），頁17。

致力於陰陽二氣的平衡，透過「夫婦之道」的諧和，可見乎人間的陰陽和宇宙陰陽相關連的類比思維。在這個基礎上以達到「夫陰陽和則穀稼成，不和則被災害，陰陽合者，穀之道也。」⁵⁹⁴人間的創生也就是宇宙的創生。

「天若守貞，即時雨不降；地若守貞，即萬物不生。」⁵⁹⁵也就是說天上的雨水潤澤土地的過程，與兩性相好時的姿態相當，雨水做為天的精液，使土地受孕，生發萬物。農業秩序和雨水的生命力是相聯繫的，透過性交以引發雨水，也是農業祈雨的手段；這也是高禘祭祀時間「奔者不禁」非常性。《管子·幼官圖》中積極地鼓勵舉國百姓於春、秋二季交媾，藉由合天時的生殖巫術，以達到降雨；這兩個季節也正是前述雩祭主要施用的季節；也是華北地區的播種季節，對於雨水的渴求也就更加強烈。

蛙因為其生物的兩棲特質，皮膚無法在乾燥的狀況下生存，「趨水」的特徵使得該物種總居處於水邊，或去水未遠，蛙和水緊密相關的特質，使得祈雨的巫術中，蛙亦扮演著重要角色。《春秋繁露·求雨》保存了以蛙類求雨的巫術：「春旱求雨……取五蝦蟆，錯置社之中，池方八尺，深一尺，置水蝦蟆焉。」⁵⁹⁶在祭祀土地神之處掘洞並引入水源，將五隻蟾蜍放入水池之中，這樣的祈雨巫術四季皆通行，惟水池的規模須配合四季相應的五行數字；王充於《論衡》中亦舉出了相近的巫術，但又更進一步將月亮與兔子、水中的貝類與蟾蜍歸為一類：「月離于畢，出房北道，希有不雨。月中之獸，兔、蟾蜍也。其類在地，螺與蚌也。月毀於天，螺、蚌、蝸、蚌，同類明矣。雨久不霽，攻陰之類，宜捕斬兔、蟾蜍，椎破螺蚌。」⁵⁹⁷這是基於減少陰屬性的事物，削弱陰氣以止雨。

二、陰陽五行：損陽益陰

「陰陽」的觀念產生，和人類對於對立現象的經驗相關，並藉由二元的概念說明對立而統一的森羅萬象。如視覺對光明與黑暗的認識，觸覺對寒冷與溫熱的經驗，以致於對生理的差異區別了雄雌，其中藉由「陰」與「陽」表示了事理、物理的對立、相反甚至是相成的現象。以「陰」表示具柔弱、退守的特性，而「陽」顯示剛強、進取的面相，所有的現象依據它所反映的特徵派入這二元屬性的分類。

⁵⁹⁴ 【漢】王充撰、黃暉校釋：《論衡校釋》，頁 222。

⁵⁹⁵ 王明編：《太平經合校》，頁 14。

⁵⁹⁶ 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁 400。

⁵⁹⁷ 【漢】王充撰、黃暉校釋：《論衡校釋》，頁 685。

藉由觀察星體以及自然中與生活密切相關的民生事物，逐步建立了「五行」。木、火、水、金、土這五種元素不僅僅是構成世界的物質，更是抽象地指稱五種屬性特徵，其指涉了時間的五個節候，空間的五個方位，甚至是人體自身的五個臟器器官，部類了萬物的屬性。現存文獻中可見最早將木、火、土、金、水定名為「五行」者，乃《尚書·洪範》：

箕子乃言曰：「我聞在昔，鯀殛洪水，汨陳其五行。帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。初一日五行……一五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。」

598

其中歸納了五種屬性，並指出其所具特徵。楊儒賓認為此治水的教訓經驗留存在心靈深處，並集中表現於是否遵守了「五行」。然而就五行學說實際形成的歷史，概不會於禹的時代提出，較可能與後人總結鯀禹治水相關，應不早於商周之際。且〈洪範〉中的五行論述是奠基於「五材說」⁵⁹⁹的基礎上發展的。⁶⁰⁰

陰陽二者的互動是對立、消長的，而五行之間彼此生、克，運化不息。由此觀之，此種思維模式不僅只是對事物靜態的部類以及連繫，更涉及了動態的變化過程。春秋時已有用陰陽二者的概念解釋降雨、乾旱等自然災害之肇因。《春秋元命苞》中以陰陽的運動，說明自然現象：「陰陽和而為雨」、「陰陽散而為露」、「陰陽凝而為霜」、「陰陽合而為雷」、「陰陽激而為電」。⁶⁰¹漢代董仲舒以「天地之氣，合而為一，分而為陰陽，判為四時，列為五行。行者行也，其行不同，故謂之五行。」⁶⁰²的觀點，認為天地之氣，由一氣分為陰陽，再分為五行，即陰陽之氣的不同結構方式構成物體。宇宙萬物都是由氣組成，萬物互通乃因其構成

⁵⁹⁸ 【西漢】孔安國，【唐】孔穎達疏：《尚書注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，頁 167-169。

⁵⁹⁹ 五材說認為木火土金水是構成百物最基本的五種物質材料。楊儒賓認為人們受傳統思維方式的引導，從與洪水鬥爭以及其他許許多多的實踐活動中得出必須充分認識五材的功能屬性，並且順從而利用之，才有可能獲得勝利而不陷於失敗的這一結論。此實是對五材的認識核心，由物質、材料本身轉移到其功能屬性。五材既然作萬物構成的基本物質材料，這五種功能屬性就成為萬物基礎的功能屬性。參自楊儒賓：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996年），頁 321。

⁶⁰⁰ 楊儒賓：《中國古代思維方式探索》，頁 320。

⁶⁰¹ 轉引【宋】李昉等奉敕編：《太平御覽》，頁 564。

⁶⁰² 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁 334。

的氣可以互通。自然的變化，既源自於陰陽二氣的消長⁶⁰³，因此得以進一步利用陰陽和五行⁶⁰⁴的理論解釋並處理這些自然災害的問題：

董仲舒……以治春秋……以春秋災異之變推陰陽所以錯行，故求雨閉諸陽，縱諸陰，其止雨反是。行之一國，未嘗不得所欲。⁶⁰⁵

先秦以來所流傳的祈雨方法，經過董仲舒的整理、改良和詮釋後，變成系統化的國家儀典。探究其求雨和止雨的思維方式，即是關注於陰陽二者間的消長，因為雨水的屬性為陰，利用與其性質相應的事物感通，即可達到功效，故求雨需「閉陽縱陰」，止雨需「縱陽閉陰」，藉由二者間的損益，以期達到解除災害的目的。探究其控制雨水的理論基礎：

陽益陽，而陰益陰，陰陽之氣因可以類相益損也。天有陰陽，人亦有陰陽，天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起，人之陰氣起，天地之陰氣亦宜應之而起，其道一也。明於此者，欲致雨，則動陰以起陰，欲止雨，則動陽以起陽。⁶⁰⁶

此即認為雨水為陰屬性，需要雨水時，就需要以相類而為陰性的事物去引動，以達到感通的效果。這也說明了在這陰陽的觀念下，求雨中的道具或物件，都有著和雨水相近的本質或特徵；「同氣」、「同類」也就是這之中的關鍵。

其理論的具體實踐方法，如：「雨不霽，祭女媧。」王充於《論衡》中針對董仲舒這一求雨實踐，進一步解釋其施用和運作的理論：

雨不霽，祭女媧，於禮何見？伏羲、女媧，俱聖者也。舍伏羲而祭女媧，《春秋》不言。董仲舒之議，其故何哉？……俗圖畫女媧之

⁶⁰³ 《春秋繁露》：「天道大數，相反之物也，不得俱出，陰陽是也。春出陽而入陰，秋出陰而入陽，夏右陽而左陰，冬右陰而左陽。陰出則陽入，陽出則陰入；陰右則陽左，陰左則陽右，是故春俱南，秋俱北，而不同道；夏交於前，冬交於後，而不同理。並行而不相亂，澆滑而各持其分，此之謂天之意。」其中可見其視陰陽二氣代表天道，故消長變化為天之意，且不得俱出，是二氣的運行原則。【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁 311。

⁶⁰⁴ 《漢書·五行志》：「景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推陰陽，為儒者宗。」班固認為董仲舒經，融入陰陽之說，建立了儒宗的地位。【漢】班固撰，【唐】顏師古注：《漢書》（臺北：鼎文書局，1986年），頁 1317。

⁶⁰⁵ 【漢】司馬遷撰，【劉宋】裴駰集解，【唐】司馬貞索引，【唐】張守節正義：《史記》（臺北：鼎文書局，1981年），頁 3127。

⁶⁰⁶ 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁 331。

象為婦人之形，又其號曰「女」。仲舒之意，殆謂女媧古婦人帝王者也。男陽而女陰，陰氣為害，故祭女媧求福祐也。⁶⁰⁷

其中言久雨不止時祭拜女媧以求天晴，這樣的祭禮他處未可見，惟董仲舒如此論之，王充認為其理論基礎是在於女媧和伏羲二者象徵的陰與陽的基礎，因為女媧屬性為陰性，雨不霽是的原因正是陰氣過剩而造成災害；所以向女媧祈求庇佑和福蔭的基礎，正是透過陰氣的平息。另外，關於其具體的實踐方法，還可見乎：

又仲舒奏江都王云：「求雨之方，損陽益陰。願大王無收廣陵女子為人祝者一月租，賜諸巫者；諸巫毋大小皆相聚於郭門，為小壇，以脯酒祭；女獨擇寬大便處移市，市便無內丈夫，丈夫無得相從飲食；令吏妻各往視其夫，皆到即起，雨注而已。」⁶⁰⁸

遭逢旱象時，須損陽益陰，故利用聚巫祭祀並且集合女子徙市，以祈求降雨，這即是藉由巫與女性的陰性特質，以期降雨的機會，這與前述討論巫術求雨的思維相同，都是利用「陰性特質」以求雨。同樣在《春秋繁露·求雨》中，對於「夏求雨」以「開陰閉陽如春」⁶⁰⁹外，更說了「令吏民夫婦皆偶處」⁶¹⁰，這求雨的方法更是藉由了男女二者分別歸屬於陰陽的屬性，利用二者的協調，以達到陰陽的協調：

四時皆以庚子之日，令吏民夫婦皆偶處。凡求雨之大體，丈夫欲藏匿，女子欲和而樂。⁶¹¹

這類的思維模式，在該書亦有解釋：

「大旱雩祭而請雨，大水鳴鼓而攻社，天地之所為，陰陽之所起也，或請焉、或怒焉者何？」曰：「大旱者，陽滅陰也。陽滅陰者，尊厭卑也，故其義也，雖大甚，拜請之而已，敢有加也……故變天地之位，正陰陽之序，直行其道，而不忘其難，義之至也。」⁶¹²

⁶⁰⁷ 【漢】王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》，頁 691。

⁶⁰⁸ 【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981），頁 3117。

⁶⁰⁹ 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁 403。

⁶¹⁰ 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁 407。

⁶¹¹ 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁 407。

⁶¹² 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁 73。

對於求雨以及止雨的儀式，其主要施用的原則就是調和陰陽二者的失序，藉由端正二者的秩序，並順應天的秩序。而藉由五行之間的相生與相克，促進事物的變化，在董仲舒的《春秋繁露》的〈求雨〉、〈止雨〉篇中也載錄了對於調解旱澇儀式的施行辦法，依據五行的屬性，配合了季節⁶¹³、方位、神祇、數字、顏色等操作儀式。⁶¹⁴可以約略整理如下表：

五行	木	火	土	金	水
神祇	共工	蚩尤	后稷	少昊	玄冥
方位	東	南	中	西	北
節候	春	夏	長(季)夏	秋	冬
顏色	青	赤	黃	白	黑
犧牲	鱗	羽	倮	毛	介
舞者	童子	壯年	丈夫	鰥夫	老者
天干	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸
數字	八	七	五	九	六
祭祀	祀戶	祀竈	中雷	祀門	祀井

旱災發生的時間	處置方法
春	令縣邑以水日禱社稷山川，無伐名木，無斬山林，暴巫，聚尫。
夏	無舉土功，更火浚井，暴釜於壇，白杵於術。
季夏	禱山陵以助之。令縣邑徙市，於邑南門之外。五日禁男子無得行入市。
秋	秋暴巫尫至九日，無舉火事，無煎金器。
冬	冬舞龍六日，禱於名山以助之。

⁶¹³ 《春秋繁露·五行對》：「天有五行，木火土金水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水為冬，金為秋，土為季夏，火為夏，木為春。春主生，夏主長，季夏主養，秋主收，冬主藏。藏，冬之所成也。」【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁 278。

⁶¹⁴ 雖董仲舒建立系統說明這一思維的運作，但五行的觀點起源甚早。如鄒衍的五行之說，以五行為五德，以五德終始的循環解釋王朝興衰的現象。另外《呂氏春秋》的〈感應〉篇中五行分別代表了五種氣。《春秋繁露》之中談論五行篇章甚多，其中以五行名篇者有：〈五行對〉、〈五行之義〉、〈五行相勝〉、〈五行相生〉、〈五行順逆〉、〈治水五行〉、〈治亂五行〉、〈五行變救〉、〈五行五事〉等諸篇，而未以五行名篇者中亦有許多提及五行的內容，或可示董仲舒對五行的重視。

其中求雨具有濃厚的陰陽五行思維，會遵隨著季節，並順應五行產生變化，惟不分季節，皆須具清酒、肉脯，且祭者須齋戒三日，禱詞的內容也無差異。正是「行之一國，未嘗不得所欲」⁶¹⁵，其紓解旱澇的儀式辦法，於當時通行，在《後漢書·禮儀志》中也記錄了相同的方法，可見官方的祈雨禱晴儀式已經接受了這樣的思維方式，利用陰陽五行理論，定位神靈的功能和屬性，且連結方位，訂定官方祭祀的方法。⁶¹⁶從陰陽五行的內容歸類，或是對於萬物的觀察，又或者是從中衍生其他的觀念，解釋的體系範圍擴大，也將許多不同的內涵兼容，這從《春秋繁露》之中對於祈雨儀式的各種規範可以見得。

另外，值得注意的是「土龍致雨」的相關文獻，在漢代的資料曾經屢次見載，不論中央或地方，都是當時習於施用的求雨措施。但「土龍致雨」的求雨法術，據裘錫圭的研究指出，當於商代就已經存在。⁶¹⁷龍與興雲作雨相關的形象，則可見於《山海經》：

蚩尤作兵伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍蓄水，蚩尤請風伯雨師，縱大風雨。⁶¹⁸

應龍處南極，殺蚩尤與夸父，不得復上。故下數旱，旱而為應龍之狀，乃得大雨。⁶¹⁹

應龍已殺蚩尤，又殺夸父，乃去南方處之，故南方多雨。⁶²⁰

其中值得注意的是「旱而為應龍之狀，乃得大雨」，龍的形象進而和下雨產生了連結。漢人製作土龍以求雨，於《淮南子》之中亦有載錄：

聖人用物，若用朱絲約芻狗，若為土龍以求雨。芻狗代之而求福，土龍待之而得食。⁶²¹

⁶¹⁵ 【漢】司馬遷撰，【劉宋】裴駰集解，【唐】司馬貞索引，【唐】張守節正義：《史記》（臺北：鼎文書局，1981年），頁3128。

⁶¹⁶ 按《後漢書·禮儀·請雨》：「自立春至立夏盡立秋，郡國上雨澤。若少，郡縣各掃除社稷；其旱也，公卿官長以次行雩禮求雨。閉諸陽，衣皁，興土龍，立土人舞僮二佾，七日一變如故事。」其對於雨水不濟的歸屬轉移至地方官員，對地方儀式施行的狀況則尚可再議。【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》，頁3117。

⁶¹⁷ 裘錫圭：〈說卜辭的焚巫尪與作土龍〉，收錄於胡厚宣主編：《甲骨文與殷商史》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁21-35。

⁶¹⁸ 袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2014年），頁430。

⁶¹⁹ 袁珂：《山海經校注》，頁359。

⁶²⁰ 袁珂：《山海經校注》，頁427。

除了施行「土龍致雨」的法術，同時也和殺狗祭風神，用以禳風的習俗相關。土龍不是作為受祀的對象，而是作為禳除旱氣的手段。

《春秋繁露·求雨》中對於製作土龍及求雨的方式有詳細的載錄，當配合土龍的作用和特性，製作土龍也有其特殊的時間和方法，製作的日子尤以水日為之，是為了求雨的效用：

四時皆以水日，為龍必取潔土為之，結蓋，龍成而發之。⁶²²

此外更按照了五行系統屬性，為不同季節採取相應的顏色、數量、大小的土龍，並且擺放位置也要遵照不同的方位。又據季節安排不同年紀的舞者。以求雨說明，則主要可見乎：春以色「青」、數「八」、向「東」；夏以色「赤」、數「七」、向「南」；季夏以色「土」、數「五」、「中央」；秋以色「白」、數「九」、向「西」；冬以色「黑」、數「六」、向「北」。⁶²³

《後漢書》也載錄於早求雨的時候，製作土龍的方法：

其旱也，公卿官長以次行雩禮求雨，閉諸陽，衣阜，興土龍，立土人舞僮二佾，七日一變如故事。⁶²⁴

於此處的求雨不論季節，皆是著黑衣以求雨，和《春秋繁露》中的施用方法較不一致。此外施行的七日內若仍未降雨，則需要再舉行一次。劉昭《續禮儀志》注引桓譚《新論》云：「劉歆致雨，具作土龍，吹律，及諸方術，無不備設。譚問：『求雨所以為土龍，何也？』曰：『龍見者，輒有風雨興起，以送迎之，故緣其象類而為之。』」⁶²⁵當已說明了求雨並非是單一的活動。

作土龍以致雨的思維實是利用「以類相召」、「同氣相感」的概念，因為雲、雨，以及雲、龍的同類，製作龍以招雲雨：

⁶²¹ 【漢】劉安著，【漢】高誘注：《淮南鴻烈解》（北京：中華書局，1989年），頁11-2。

⁶²² 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》（臺北：商務印書館，1987年），頁407。

⁶²³ 《後漢書·請雨》：「以甲、乙日為大青龍一，長八丈，居中央；為小龍七，各長四丈，於東方，皆東向，其間相去八尺。小僮八人，皆齋三日，服青衣舞之。田嗇夫亦齋三日，服青衣而立之。」【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981），頁3117。

⁶²⁴ 【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》，頁3117。

⁶²⁵ 「仲任所引，蓋本桓氏書，或即此節佚文也。」轉引自【漢】王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），頁695。

董仲舒申春秋之雩，設土龍以招雨，其意以雲龍相致。易曰：「雲從龍，風從虎。」以類求之，故設土龍，陰陽從類，雲雨自至。⁶²⁶

虎嘯而谷風至，龍舉而景雲屬，同氣共類，動相招致，故曰：「以形逐影，以龍致雨。」雨應龍而來，影應形而去，天地之性，自然之道也。⁶²⁷

這和董仲舒「氣類相應」的看法一致，故「動陰起陰」可以達到致雨的期望，而相對的「動陽起陽」足以止雨。藉由此法，藉由人事的作為，即可以為人間消災致福。⁶²⁸王充雖同意董仲舒「同類相招」、「感氣」的看法⁶²⁹，但仍進一步在此系統上限制感招之物須為實物才可以得到效用，所以批評作土龍以致雨的思想是「不顧物之偽真」。⁶³⁰

於《後漢書》中的材料，有助於解讀土龍於求雨的活動中所扮演的角色：

自冬涉春，訖無嘉澤，數有西風，反逆時節。朝廷勞心，廣為禱祈，薦祭山川，暴龍移市。臣聞皇天感物，不為偽動，災變應人，要在責己。若令雨可請降，水可禳止，則歲無隔并，太平可待。然而災害不息者，患不在此也。⁶³¹

可見土龍被作為曝曬求雨的角色，和曝巫的方法相似，不過是作為「替罪羊」⁶³²的對象改換了而已。但土龍在漢代的求雨方法有十分重要的地位，利用其和雲雨

⁶²⁶ 【漢】王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》，頁 693。

⁶²⁷ 【漢】王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》，頁 627。

⁶²⁸ 《春秋繁露·同類相動》：「物故以類相召也，故以龍致雨，以扇逐暑……明於此者，欲致雨，則動陰以起陰，欲止雨，則動陽以起陽，故致雨，非神也，而凝於神者，其理為妙也。非獨陰陽之氣可以類進退也，雖不祥或福所從生，亦由是也，無非已先起之，而物已類應之而動者也。」【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁 331。

⁶²⁹ 《論衡·亂龍》：「立春東耕，為土象人，男女各二人，或立土牛。象人、土牛，未必能耕也，順氣應時，示率下也。今設土龍，雖之不能致雨，亦當下時，以類應變，與立土人、土牛同義。」【漢】王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》，頁 702。

⁶³⁰ 《論衡·龍虛》：「雷龍同類，感氣相致。龍雨雲同招，虎雨風相致，故董仲舒雩祭之法，設土龍以為感也。」【漢】王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》，頁 693。《論衡·死偽》：「董仲舒請雨之法，設土龍以感氣。夫土龍非實，不能致雨。仲舒用之致精誠，不故物之偽真也。」【漢】王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》，頁 892。

⁶³¹ 【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981），頁 1074。

⁶³² 吉拉爾（René Girard, 1923-2015）於《替罪羊》一書中分析：一、暴力是真實的；二、危機是真實的；三、挑選犧牲品不是根據人們給他們的罪名，而是根據能夠聯想到他們和危機有著罪惡聯繫的標誌；四、整個運作方向是將危機的責任推到受害者身上，並透過消滅他們，

相類的特性以招致雲雨，配合陰陽五行，於不同的季節安排不同的顏色、大小、數目以及安置的方向施用之。這和後世將龍視作水神，並祭祀龍王以求雨水的崇祀內涵仍有所不同。

三、天人相應：災異示警

雨水的不濟，往往會對應於人事之未盡其責，使得自然的秩序脫離「常」的狀態，董仲舒建立了一套災異的體系，提供了對示警的解讀。針對「災異」，岑溢成解釋董仲舒的看法，說明：

「異」指不合一般自然規律的異常現象。因這些異常的自然現象而帶來禍害的叫作「災」。自然界的一切現象，似乎都有相當穩定的規律，偶有溢出這些規律的現象，從今天的常識觀點來看，本來也是十分正常的。但董仲舒認為，這些現象的出現，是天對於人的行為失當的反應，尤其是對於治國之政有違天道、天意的示警。……天以災異示警，是希望人知所警惕，知所戒懼。所以遇到災害或異常現象時，人就應自我反省，看看有沒有失德的地方。⁶³³

此種思維方式將自然災害的肇因歸諸於人的失德的檢討，是宇宙對人的作為的譴告。這一思維模式中，有意志的天能夠和人之間產生交感作用，天有陰陽，人也有陰陽，天的喜怒之情、哀樂之緒能夠和人相應，人也能與天相類相通。天能夠干犯人事，而人的行為也能感應上天，故祥瑞和災異表示天對人的賞譽和譴告。在漢代此思想興盛，在察舉的特科中甚至設立了「明陰陽災異」一科，用以選拔人才。⁶³⁴

由解讀災異的思維淵源，特別值得注意的是《春秋公羊傳》、《尚書·洪範》。前者主要以《春秋》之中的事件為例附會災異，企圖將災害異變和人事之間的運行，兩者間的變化狀況賦予系統地詮解。其中不乏使用陰陽五行以及時節月令的思維方式解讀。後者運用五行相對應各事物的屬性，在生剋變化的消長之中歸納災異及其應對的規律。《禮記·月令》之中規範了各個節候、時令都需要配合施

或至少把他們驅逐出受污染的團體，來改變危機。〔法〕勒內·吉拉爾(René Girard, 1923-2015)著，馮壽農譯：《替罪羊》(臺北：臉譜出版社，2004年)，頁55。

⁶³³ 岑溢成：〈董仲舒的「天人相應」與陰陽五行〉，收入王邦雄等：《中國哲學史》(修訂本)(臺北：里仁書局，2009年9月)，頁239。

⁶³⁴ 「丞相御史舉天下明陰陽災異者各三人。」【漢】班固撰、【唐】顏師古注：《漢書》(北京：中華書局，1962年)，頁284。

行的政治措施，人君也有相對應的調節作為，從居處的空間到穿戴的衣著都在這一系統之中。

第一種意思的「天人相應」是人的構造自然地與天相應。第二種意思的「天人相應」是人的行為活動應該效法天。這兩種意思的「天人相應」都比較強調人對天的呼應。除了這兩重意思之外，「天人相應」還有第三種意思：人的任何行動，尤其是治國者的任何行動，都必須與天相應，假如不能與天相應，天就會以「災異」向人示警。這種意思比較強調天對人的行為活動的回應。⁶³⁵

董仲舒以《公羊春秋傳》為主的建立一災異體系，賦予《春秋經》中的事件陰陽五行的屬性，並解釋其含義，以供對災異解讀的法則，其中降雨與否也是關懷之一。在「天人相應」的基礎下，董仲舒指出「天者，百神之君也。」⁶³⁶「天者，百神之大君也。」⁶³⁷也就是「天」不只是神，更是神中的大君，並且由「天」有意志，決定著天下萬物的生成和衰敗，這其中也包括了人：

人之人本於天，天亦人之曾祖父。⁶³⁸

進而又指出了「天」和人實是同一類，人和天既為同一類，也就有合一的可能：

以類合之，天人一也。⁶³⁹

對於天人合一的性質，又可以區分為二種，其一是人的形體和天的合一，其二是人的道德、情感和天合一：

人有三百六十節，偶天之數也……是故人之身，是故人之身，首妣而員，象天容也；髮，象星辰也；耳目戾戾，象日月也；鼻口呼吸，象風氣也；胃中達知，象神明也，腹胞實虛，象百物也。天以終歲之數，成人之身，故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副

⁶³⁵ 岑溢成：〈董仲舒的「天人相應」與陰陽五行〉，收入王邦雄等：《中國哲學史》（修訂本），頁238。

⁶³⁶ 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁374。

⁶³⁷ 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁367。

⁶³⁸ 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁282。

⁶³⁹ 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁309。

月數也；內有五藏，副五行數也；外有四肢，副四時數也；乍視乍暝，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏……⁶⁴⁰

人之血氣，化天志而仁；人之德行，化天理而義；人之好惡，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四時；人生有喜怒哀樂之答，春夏秋冬之類也。⁶⁴¹

前者認為人是由天所生的，人的身體外形上和天是一致的；後者指出了道德和天的相應，人的一切是天的體現。既然人和天是同一的一類，兩者就可以互相感動：

美事召美類，惡事召惡類。類之相應而起也，如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。帝王之將興也，其美祥亦先見，其將亡也，妖孽亦先見，物故以類相召也，故以龍致雨，以扇逐暑。⁶⁴²

利用習見的自然現象論證天人相應的觀點。也利用了這樣的思想於《春秋繁露》的〈求雨〉、〈止雨〉諸篇中。然而探究其天人相應的特殊用意：

「天人相應」的三種意思(人的構造自然地與天相應、人的行為活動應該效法天、人的任何行動，尤其是治國者的任何行動，都必須與天相應，假如不能與天相應，天就會以「災異」向人示警)之中，對後世思想影響最為深遠的是作為第一種意思的基礎的宇宙論。對漢代思想影響最為鉅大的則是第三種意思。從現代科學的立場來看，董仲舒第三種意思的「天人相應」跡近無稽、荒誕。但董仲舒所以提出這種看法，是有特別用意的。他希望用天來保證政治以民為本，防止君主之專制虐民。⁶⁴³

於人世間找到自然秩序的相應，尋得宇宙的秩序就等同建立了人世間的秩序。不論神祇還是人自身都要順應「道」運行的法則，因此在社會以及政治中建立一套有效的規範制度。在天人感應的思維模式之下，因為自然和人間的秩序是互相聯繫的，故人自身需協調協調兩者間的秩序，惟當人將自然秩序歸屬於五類屬性，

⁶⁴⁰ 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁 327。

⁶⁴¹ 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁 282。

⁶⁴² 【漢】董仲舒撰，賴炎元註釋：《春秋繁露》，頁 331。

⁶⁴³ 岑溢成：〈董仲舒的「天人相應」與陰陽五行〉，收入王邦雄等：《中國哲學史》（修訂本）（臺北：里仁書局，2009年9月），頁 239。

並企圖進一步操作，這時對神靈這一「人外力量」的態度，也就有所改變了，從原本尊敬、謹慎或者恐懼的立場，進而有了操作、驅使的心態。不過神靈的力量仍舊沒有處於秩序之外，其力量較人為更大，對於事物的影響力也較具影響力，故人利用事物變化的原則以達到掌握自然運行，也就能夠對降雨的發生產生一定的作用。這對於被歸屬為祭祀系統之內的神祇產生了影響，使得鬼神的性質漸不被重視，而是關注於其能力的強與弱，或者是其所處的位置。



第五章 結論

在人類文明發展的長河中，孳乳了不同的崇拜和祈禱系統，其中更因自然現象和人的生活密切相關，在此基礎下發展出自然神崇拜。中國古代以農業為主的社會型態特徵，期望能夠風調雨順，人得以避免旱澇之災，收穫繁盛，國無饑饉。在先秦兩漢的文獻中可見相當豐富的司雨神靈以及對於祈雨文化的記述，

而至於今日的崇祀活動中仍可見雨神的蹤跡，雖然當代的雨神崇祀和祈雨活動已經減損許多，但對雨水的寄望和需求，實是古今皆然的。縱使今日的灌溉、儲水的水庫、大圳系統已經十分發達，對水資源的需求仍然要倚靠上天的恩澤。

身處 21 世紀的現代人，即使無法親臨先秦兩漢的時代，直接地了解雨神這一自然崇拜的淵源，但仍可以在現今所存的出土、傳世文獻中一窺其面貌，並試著析理祈雨文化的意涵。⁶⁴⁴以期了解雨神及其文化的變和不變，進一步提供線索，供研究者探析其延續著傳統的的精神為何，且變異的內涵又是相應著當今何種需求。

本論文之研究目的在於釐清先秦兩漢的雨神發展脈絡，了解雨及雨神在先秦兩漢的思維中所具有的特點，同時關注於和此崇祀活動密切相關的祈雨文化，並企圖還原當時的思維和觀念，揭示「雨」在文化上的傳承和延續。除了以文本分析歸納的方法關注於先秦兩漢的傳世文獻材料，也兼輔以漢代畫像石的出土材料之圖像分析，探尋其中的文化內涵。

第一節 各章回顧及總結

在章節安排上，第二章從雨的字型、字源出發，並由氣候占驗、預測的諸多文獻中，了解先民對於雨這一自然現象的觀察，再梳理漢代雨神——雨師之相關文獻和圖像資料，了解其形象特徵及此一神祇所具有的神聖性寄寓。第三章在第二章的基礎上，從和雨密切相關的自然現象神祇開展論述，了解其被賦予的司雨功能，是不僅只雨師所獨有，且進一步由對象觀察祈雨文化中的重要神靈。第四章則探究祈雨文化及其思維方式。

下文將以各章節安排為序，說明本論文的推論過程和研究結果：

一、 雨及雨神形象之考辨

⁶⁴⁴ 「原始社會及古代文明之宗教所呈現出來的大部分情境，已經長期的被歷史遺留在後面了。它們已提供我們建立了今日的樣子。」(羅馬尼亞)伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯，楊國楨校閱：《聖與俗：宗教的本質》(臺北：桂冠圖書股份有限公司，2000年)，頁241。

語言文字和文化的發展關係密切，同時因中國文字的造字特徵，具有豐富的形象特色，透過分析文字的字形有助於釐清先民的思維方式。因此本章首先針對雨字的字形分析，並具其象形的特徵，理解整個雨字的字形實是天降雨的生動景象。再以「雨」做為部首為核心，由構型上皆從屬於「雨」這一部首的字，推知「雨」是這些自然現象的通用符號，也是人們生活最親近而至關重要的；同時，紀錄「雨」本身現象的文字觀察，可以發現有各種記錄了雨的不同狀態的文字，可見先民對雨的認知是非常精細的。更因為雨影響了可使用的水資源，關係著植物枯榮、動物的來往與生育，故掌握雨澤，了解氣象變化徵候，預測天氣、占測物候的材料相當繁多，其中將日月風雨、雲氣、霜雪霧霾、紅霓，甚至是龍蛇蟲魚五穀的異象作為觀察的對象，企圖藉由觀象進一步掌握氣象和其所影響的災害。同時了解在兩漢時期的水、旱災的發生和分布狀況，以及地理位置，尤以山東為最，這恰和圖錄資料中現存漢代畫像石中保留最多雨師圖像出處吻合。

在具有相當成熟的大氣、物候觀察知識下，同時對水、旱災害發展了相應的救助措施，先民仍想像了一為專司雨水的神靈——雨師。因此本章接續討論雨師的神話敘事，分別就傳世文獻材料和圖像敘事的兩個系統中。在傳世文獻中的雨師來源眾多，有來自星辰的「畢星」，也有和神話傳說相關的「屏翳」、「玄冥」、「赤松子」之說，唯一的共同特徵就是其皆具有興雲佈雨的神異功能，由其列入國家祀典則可見其重要性。

在圖像敘事的材料上，辨別雨師形相特徵的關鍵為「傾倒雨水」，但並非雨師都有如此表現，更多的是以「頭頂放鉢／盆」、「手提壺」、「手捧碗」、「抱甌／瓶」等造型出現，器具與動作略有不同。人物數量上或一、或多，性別上有男、女，或同時出現而為夫妻，也有忽略性別不論的。甚至還有「豬形雨獸」的非人形象出現，也值得再討論。由於在傳世文獻中不見記載雨師的具體形象，如何在眾多畫像中找出繪畫雨師的穩定規律，作為判定形象的依據，仍有待更多材料與考察。

二、 雨神及自然崇拜之探討

對於雨神的神格化乃是因為對生存和順之嚮往，藉由祈求得到神靈的護佑，以安處於世間、社會之中，這也使得自然神的職能間相孳乳，滿足人類社會的需求。本章檢視「雨神」信仰及相關神祇，分別從共同發生的氣象之自然崇拜，以及和功能、發生地理環境的自然崇拜兩個角度析述。這是由於「雨」之出現多伴隨著其它氣象現象的發生，同時降「雨」的情形又與地理形式有著密切的聯繫，而對於降雨的企求往往又和「雨」的灌溉以潤物達豐年繁衍的功能性有所聯繫。

從時代的遞進上觀察，則在殷墟卜辭中存有許多「占雨」的內容，然而在殷商先民的信仰系統中難以發現其有一位專司降雨的神祇，多向不同的神靈求雨，雨神的神威在這之中較不顯赫，甚至向雨神祈求降雨的祭祀活動也較少見。或許是因為殷商先民對降雨的時、地，頻率或降雨量等，這些自然現象產生的因素尚未全然掌握其一致性的因果關係，所以藉由神化的方式，將司雨的職能配分給諸多神靈，作為其顯示神威的手段。

周人在天人關係的思考上更深刻，因此不只是在儀式上的注重，更以「敬天」的態度戒慎恐懼，以確保上天的護佑與支持，以「唯恐有失」的精神保民，作為維護天命的依據。周人的祈雨對象雖多因襲前代，但祭祀態度的轉變，以及各神靈性質的改變，對雨神的神格也有影響。

秦漢建立了大一統帝國，並對神祇的等級基於天人感應的宇宙構想加以系統化，形成新的祭祀體系。秦始皇接受五德終始的思想觀念，以五行作為規劃依據，並以此變法、改革宗教。對於神靈的職司，也歸屬更加明確。

三、 祈雨文化意涵之分析

禳除旱澇災害的儀式，利基是在祈求神靈寬恕、護佑的基礎下，參與祈雨儀式活動者，透過儀式涉入神聖空間，彌平其慌懼的心靈。或者為了滿足豐產的願望，舉行相應的儀式以求得風調雨順。

在巫術求雨的思維中，往往透過事物的「陰性特質」，在相似律的基礎下尋求降雨。而「陰陽」的觀念產生，和人類對於對立現象的經驗相關，並藉由二元的概念說明對立而統一的森羅萬象。如視覺對光明與黑暗的認識，觸覺對寒冷與溫熱的經驗，以致於對生理的差異區別了雄雌，其中藉由「陰」與「陽」表示了事理、物理的對立、相反甚至是相成的現象。「陰」表示具柔弱、退守的特性，而「陽」顯示剛強、進取的面相，所有的現象依據它所反映的特徵派入這二元屬性的分類。

藉由觀察星體以及自然中與生活密切相關的民生事物，逐步建立了「五行」。木、火、水、金、土這五種元素不僅僅是構成世界的物質，更是抽象地指稱五種屬性特徵，其指涉了時間的五個節候，空間的五個方位，甚至是人體自身的五個臟器器官，部類了萬物的屬性。

於人世間找到自然秩序的相應，尋得宇宙的秩序就等同建立了人世間的秩序。不論神祇還是人自身都要順應「道」運行的法則，因此在社會以及政治中建立一套有效的規範制度。在天人感應的思維模式之下，因為自然和人間的秩序是互相

聯繫的，故人自身需協調兩者間的秩序，惟當人將自然秩序歸屬於五類屬性，並企圖進一步操作，這時對神靈這一「人外力量」的態度，也就有所改變了，從原本尊敬、謹慎或者恐懼的立場，進而有了操作、驅使的心態。不過神靈的力量仍舊沒有處於秩序之外，其力量較人為更大，對於事物的影響力也較具影響力，故人利用事物變化的原則以達到掌握自然運行，也就能夠對降雨的發生產生一定的作用。這對於被歸屬為祭祀系統之內的神祇，足以，這使得鬼神的性質漸不被重視，而是關注於其能力的強與弱，或者是其所處的位置。

總結以上，本論文主要探究以兩漢為主，上溯先秦對司雨之神的信仰、雨神的形象及其相關的祈雨儀式，了解其背後的生存與繁衍願望，以及社會、政治功能。因此，本論文按照「雨」（點）、「雨神」（線）、祈雨文化（面）的研究結構，由雨水的潤澤和破壞的雙面力量，帶給人們禍福的認識，使人對其同時產生了依賴和恐懼。由於其與人類生存相繫的關係，進一步被神異化，則產生了對司雨神靈的崇拜，因而有向其祈請和祝禱的儀式活動，此可以說是人間秩序和自然秩序尋求和諧手段。

第二節 研究省思與展望

本論文於撰述過程中，囿於個人能力和見識不足，因而有諸多侷限與困難，尚有許多值得深化處。以下針對本研究之侷限說明，以待未來進一步完善此論題之研究。

一、 對近、現代材料的觀察有限

本論文的研究時間範圍界定在先秦至兩漢，其中以漢代為主，先秦為輔的考察。但就雨神在此之後的發展，尤其受到佛、道二教的深刻影響，相對原始的自然神崇拜的色彩被削弱，同時，在釋、道教如何在社會的信仰或者崇祀活動上發揮作用，在司雨神的形象上如何被改換面目，祈雨文化也會受到相對的影響。如要持續深究「雨神」和祈雨文化，即需要對佛、道二教的發展源流更深刻地認識，然而任一種都是相當博淵的宗教系統。另外在儀式的釐清上，缺乏對於祈雨儀式的歷時性分析，未能從不同時代的祈雨儀式特徵，了解其思想的差異。受時間和才力的限制，未能善加處理與此相關的研究材料。因此僅針對先秦兩漢較具穩定性的雨神及祈雨文化進行文獻的梳理，待未來對於中國的佛、道二教累積更多的認識後，方能在現有的論文基礎上進行更深入的研究。

二、 可再針對個別地區差異比較說明

「雨神」及祈雨文化的發展在農業的基礎之上，同時很大程度受到各地方地理環境的影響。另外口傳敘事的材料也是有助於了解各個地方的文化特徵的樣貌。中國幅員遼闊，不但各地區的地理環境有所差異，寄寓於那塊土地的民族更是十分多元。本論文限於時間和才力之故，對於區域性的信仰和文化的差異未能有細緻的梳理，同時對於在此區域活動的眾多部族中，僅針對漢民族的傳世文獻材料梳理，未能對少數民族的材料加以考察，仔細比對其相似與差異，顯現「雨神」和祈雨文化的完整面目。另外，以「龍」為司雨神靈的體系，在雨神發展的過程中也佔有很重要的地位，這可能也與區域或民族差異有關，惜受限於時間，能夠處理的論題有限。期望未來有充足的時間，對於這個主題的材料加以蒐羅，或者加強實地田野調查的能力，以資本論題的深化。

三、 可再加強對圖像材料之變易關注

圖像亦是表達思維模式的系統之一，因此圖像的變易上也可表現出思維方式的變異。在本研究相關圖像材料的搜羅上，僅以漢代畫像石為主，未涉及其他器物，如帛畫、青銅銘器等材料，同時又受限於圖錄材料中已出土的兩師畫像較零星，故在時間的次序上的分析也未能詳盡。受限個人能力不足，若能按時間次序部列，並依照潘諾夫斯基提出的圖像研究的三個層次進行描述、分析以及闡釋，能有助於對圖像深層意涵的挖掘和析理，並對「雨神」和相關文化以及宗教觀念有更完整的理解，尚待未來持續學習以深究相關材料。

四、 可再加強民俗考察資料之蒐錄補充

除了文字、圖像的材料之外，文化更是存在於生活之間，是故對於司雨神的研究應當要貫通古今，在儀式活動上，也需在理論陳述和實際執行的狀況下交互參照，才能對雨神及祈雨文化有全面認識。惟本研究將時間定錨於先秦至兩漢，僅能透過傳世文獻資料，以及出土的圖像材料中梳理，企圖將不可親歷的時空生活經驗建構出大致的輪廓。若未來能再針對民俗材料和現存儀式的考察資料整理並分析，或能有助於對雨神及其與文化的深入詮解。

參考文獻

(一) 古籍（依朝代排列）

- 【春秋】左丘明撰，【吳】韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點：《國語》，上海：上海古籍出版社，1978年。
- 【春秋】老子著，朱謙之校釋：《老子校釋》，北京：中華書局，1984年。
- 【春秋】晏嬰著，吳則虞編：《晏子春秋集釋》，北京：中華書局，1962年。
- 【戰國】呂不韋撰、【漢】高誘注、陳奇猷校注：《呂氏春秋》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 【戰國】荀子：《荀子》，臺北：台灣學生書局，1988年。
- 【戰國】韓非子，陳奇猷校注：《韓非子》，北京：中華書局，1958年。
- 【西漢】毛公傳，【東漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：《詩經注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第二冊，臺北，藝文印書館，1993年。
- 【西漢】孔安國著，【唐】孔穎達疏：《尚書注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，臺北，藝文印書館，1993年。
- 【漢】鄭玄注，【唐】賈公彥疏：《周禮注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第三冊，臺北，藝文印書館，1997年。
- 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第五冊（臺北：藝文印書館，1993年）
- 【漢】王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》，北京：中華書店，1990年。
- 【漢】董仲舒撰，賴炎援註釋：《春秋繁露》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 【漢】司馬遷撰，【劉宋】裴駰集解，【唐】司馬貞索引，【唐】張守節正義：《史記》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 【漢】班固撰，【唐】顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1962年。
- 【漢】許慎撰，【清】段玉裁注：《新添古音說文解字注》，臺北：洪葉文化，2009年。
- 【漢】焦延壽，徐傳武、胡真校點集注：《易林彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 【漢】劉安著，【漢】高誘注：《淮南鴻烈解》，北京：中華書局，1989年。
- 【漢】劉向著，盧元駿註譯：《說苑》，臺北：商務印書館，1988年。
- 【漢】應劭：《風俗通義》，臺北：藝文印書館，1966年。

- 【東漢】何休注，【唐】徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第七冊，臺北：藝文印書館，1993年。
- 【東漢】劉珍等注；吳樹平校注：《東觀漢記校注》，鄭州：中州古籍出版社。
- 【三國魏】曹植著，趙幼文校注：《曹植集校注》，北京：中華書局，2016年。
- 【魏】何晏集解，【宋】邢昺疏：《論語注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊，臺北：藝文印書館，2011年。
- 【魏】王弼、【晉】韓康伯注，【唐】孔穎達疏：《周易注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第一冊，臺北：藝文印書館，2011年。
- 【晉】葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，2012年。
- 【晉】干寶撰：《搜神記》，收錄於《漢魏六朝筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- 【晉】郭璞注，【宋】邢昺書：《爾雅注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第八冊，臺北：藝文印書館，2011年。
- 【晉】杜預注，【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第六冊，臺北：藝文印書館，2007年。
- 【晉】袁宏撰，周天游校注：《後漢紀校注》，天津：天津古籍出版社，1987年。
- 【東晉】范甯注，【唐】楊士勛疏：《穀梁傳注疏》，收入【清】阮元校勘：《十三經注疏》第七冊，臺北：藝文印書館，1997年。
- 【劉宋】范曄撰，【唐】李賢等注，【晉】司馬彪補志：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 【唐】孔穎達正義，【清】孔廣森補注、王豐先點校：《大戴禮記補注》，北京：中華書局，2013年。
- 【宋】徐天麟：《西漢會要》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 【宋】徐天麟：《東漢會要》，北京：中華書局，1991年。
- 【宋】李昉等編：《太平廣記》，收入《景印文淵閣四庫全書》1043-1046冊，臺北：臺灣商務印書館，2011年。
- 【宋】洪興祖撰：《楚辭補注》，北京：中華書局，2000年。
- 【清】孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1987年。
- 【清】嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991年。
- 【清】葉德輝校勘：《三教源流搜神大全》，收入《道教文獻》第12冊，臺北：丹青圖書有限公司，1983年。
- 【清】徐道纂集：《歷代神仙通鑑》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 【清】朱駿聲：《說文通訓定聲》，北京：中華書局，1984年。

袁珂校注：《山海經校注》，臺北：里仁書局，2014年。

王明編：《太平經合校》，北京：中華書局，2014年。

(二) 圖錄與古文字總集(按輯錄者姓名筆劃排序)

中國畫像石全輯編輯委員會編：《中國畫像石全集·1·山東漢畫像石》，濟南：山東美術社，鄭州：河南美術出版社，2000年。

中國畫像石全輯編輯委員會編：《中國畫像石全集·2·山東漢畫像石》，濟南：山東美術社，鄭州：河南美術出版社，2000年。

中國畫像石全輯編輯委員會編：《中國畫像石全集·3·山東漢畫像石》，濟南：山東美術社，鄭州：河南美術出版社，2000年。

中國畫像石全輯編輯委員會編：《中國畫像石全集·4·江蘇、安徽、浙江漢畫像石》，濟南：山東美術社，鄭州：河南美術出版社，2000年。

中國畫像石全輯編輯委員會編：《中國畫像石全集·5·陝西、山西漢畫像石》，濟南：山東美術社，鄭州：河南美術出版社，2000年。

中國畫像石全輯編輯委員會編：《中國畫像石全集·6·河南漢畫像石》，濟南：山東美術社，鄭州：河南美術出版社，2000年。

中國畫像石全輯編輯委員會編：《中國畫像石全集·7·四川漢畫像石》，濟南：山東美術社，鄭州：河南美術出版社，2000年。

胡新立：《鄒成漢代畫像石》，北京：文物出版社，2008年。

柳春鳴主編：《大漢氣象——中國漢代畫像藝術展》，重慶：西南師範大學出版社，2012年。

徐中舒：《甲骨文字典》，四川：四川辭書出版社，2014年。

郭沫若主編：《甲骨文合集》，上海：中華書局，1982年。

陳年福：《殷墟甲骨文摹釋全編》，北京：線裝書局，2010年。

曹錦炎、沈建華編著：《甲骨文校釋總集》，上海：上海辭書，2006年。

康蘭英、朱青生主編：《漢畫總錄·10·神木》，桂林：廣西師範大學，2012年。

康蘭英、朱青生主編：《漢畫總錄·1·米脂》，桂林：廣西師範大學，2012年。

康蘭英、朱青生主編：《漢畫總錄·2·米脂》，桂林：廣西師範大學，2012年。

康蘭英、朱青生主編：《漢畫總錄·3·米脂》，桂林：廣西師範大學，2012年。

康蘭英、朱青生主編：《漢畫總錄·4·綏德》，桂林：廣西師範大學，2012年。

康蘭英、朱青生主編：《漢畫總錄·5·綏德》，桂林：廣西師範大學，2012年。

康蘭英、朱青生主編：《漢畫總錄·6·綏德》，桂林：廣西師範大學，2012年。

- 康蘭英、朱青生主編：《漢畫總錄·7·綏德》，桂林：廣西師範大學，2012年。
- 康蘭英、朱青生主編：《漢畫總錄·8·綏德》，桂林：廣西師範大學，2012年。
- 康蘭英、朱青生主編：《漢畫總錄·9·榆楊、清澗、子洲、吳堡、靖邊、橫山》，
桂林：廣西師範大學，2012年。
- 張從軍、李為：《漢畫像石》，濟南：山東美術出版社，2013年。
- 譚禪雪主編：《敦煌石窟全集·民俗畫卷》，香港：商務印書館，2005年。

(三) 中文著作（按作者姓氏筆劃排序）

- (澳) 陳慧、廖名春、李銳：《天、人、性：讀郭店楚簡與上博竹簡》，上海：
上海古籍出版社，2014年。
- 丁山：《中國古代宗教與神話考》，上海：上海文藝出版社，1988年。
- 牛天偉、金愛秀：《漢畫神靈圖像考述》，開封：河南大學出版社，2009年。
- 王小盾：《神話話神》，臺北：世界文物出版社，1992年。
- 王孝廉：《水與水神》，臺北：三民書局，1992年。
- 王孝廉：《華夏諸神·水神卷》，臺北：雲龍出版社，2000年。
- 王邦雄等：《中國哲學史》，臺北：里仁書局，2009年。
- 王明珂：《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，臺北：允晨文化，1997年。
- 王青：《先唐神話、宗教與文學論考》，北京：中華書局，2007年。
- 王青：《漢朝的本土宗教與神話》，臺北：洪葉文化，1998年。
- 田天：《秦漢國家祭祀史稿》，北京：三聯書店，2015年。
- 田兆元：《神話與中國社會》，上海：上海人民出版社，1998年。
- 向柏松：《中國水崇拜》，上海：三聯書店，1999年。
- 向柏松：《神話與民間信仰研究》，北京：人民出版社，2010年。
- 朱存明：《漢畫的象徵世界》，北京：人民文學出版社，2005年。
- 朱存明：《漢畫像之美——漢畫像與中國傳統審美觀念研究》，北京：商務印書
館，2011年。
- 江紹原：《髮鬚爪——關於它們的迷信》，北京：中華書局，2007年。
- 何星亮：《中國自然神與自然崇拜》，上海：三聯書店，1992年。
- 何星亮：《中國自然崇拜》，南京：江蘇人民出版社，2008年。
- 何炳棣：《黃土與中國農業的起源》，香港：香港中文大學出版，1969年。
- 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版社，2014
年。
- 呂宗力、樂保群編：《中國民間諸神》，臺灣：學生書局，1991年。

- 呂微：《神話何為——神聖敘事的傳播與闡釋》，北京：社會科學出版社，2001年。
- 宋兆麟：《中國生育、性、巫術》，臺北：雲龍出版社，1999年。
- 宋兆麟：《生育神與性巫術研究》，北京：文物出版社，1990年。
- 李立：《文化嬗變與漢代自然神話演變》，廣東：汕頭大學出版社，2002年。
- 李立：《文化整合與先秦自然神話演變》，昆明：雲南人民出版社，2002年。
- 李立：《漢墓神畫研究——神話與神畫藝術精神的考察與分析》，上海：上海古籍出版社，2004年。
- 李豐楙：《山海經——神話的故鄉》，臺北：時報文化，2012年。
- 汪小洋：《漢墓壁畫宗教思想研究》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 邢義田：《畫為心聲：畫像石、畫像磚與壁畫》，北京：中華書局，2011年。
- 具隆會：《甲骨文與殷商時代神靈崇拜研究》，北京：中國社會科學，2013年。
- 周清泉：《文字考古：對中國古代神話巫術文化與原始意識的解讀》，成都：四川人民出版社，2014年。
- 林富士：《小歷史——歷史的邊陲》，臺北：三民書局，2000年。
- 林富士：《漢代的巫者》，臺北：稻香出版社，2004年。
- 信立祥：《漢代畫像石綜合研究》，北京：文物出版社，2000年。
- 胡厚宣主編：《甲骨文與殷商史》，上海：上海古籍出版社，1983年。
- 胡新生：《中國古代巫術》，山東：人民出版社，2010年。
- 胡萬川：《真實與想像——神話傳說探微》，新竹：清華大學出版中心，2004年。
- 孫機：《漢代物質文化資料圖說（增訂本）》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 徐迎花：《漢魏至南北朝時期郊祀制度研究》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2009年。
- 烏丙安：《中國民間信仰》，上海：上海人民出版社，1998年。
- 高莉芬：《絕唱：漢代詩歌人類學》，臺北：里仁書局，2008年。
- 高莉芬：《蓬萊神話：神山、海洋與洲島的神聖敘事》，臺北：里仁書局，2007年。
- 常玉芝：《商代宗教祭祀》，北京：中國社會科學出版社，2010年。
- 張玉金：《甲骨文語法學》，上海：學林出版社，2001年。
- 張玉金：《甲骨文語法學》，上海：學林出版社，2001年。
- 張家國：《中華占候術》，臺北：文津出版社，1995年，頁198。
- 張從軍、李為：《漢畫像石》，濟南：山東美術出版社，2013年。

- 張從軍：《黃河下游的漢畫像石藝術》，濟南：齊魯書社，2004年。
- 張鶴泉：《周代祭祀研究》，臺北：文津出版社，1993年。
- 陳啟雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，北京：北京大學出版社，2001年。
- 陳業新：《災害與兩漢社會研究》，上海：上海人民出版社，2004年。
- 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，北京：中華書局，1988年。
- 陸思賢：《神話考古》，北京：文物出版社，1998年。
- 喬繼堂：《中國人的偶像崇拜》，臺北：百觀出版社，1993年。
- 賀學君、蔡大成、〔日〕櫻井隆彥（さくらいたつひこ）編：《中日學者中國神話研究論著目錄總匯》，北京：中國社會科學出版社，2012年。
- 賀學君、蔡大成、〔日〕櫻井隆彥編：《中日學者中國神話研究論著目錄總匯》，北京：中國社會科學出版社，2012年。
- 馮時：《中國古代的天文與人文》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 楊利慧：《神話與神話學》，北京：北京師範大學出版社，2009年。
- 楊愛國：《不為觀賞的畫作：漢畫像石和畫像磚》，成都：四川教育出版社，1998年。
- 楊儒賓：《五行原論：先秦思想的太初存有論》，臺北：聯經出版公司，2018年。
- 葉國良：《居愚居文獻論叢》，臺北：大安出版社，2011年。
- 葉舒憲：《中國神話哲學》，北京：中國社會科學出版社，1997年。
- 葉舒憲：《文學人類學教程》，北京：中國社會科學出版社，2010年。
- 葉舒憲編選：《神話——原型批評》，西安：陝西師範大學出版社，1987年。
- 詹鄞鑫：《神靈與祭祀：中國傳統宗教綜論》，南京：江蘇古籍出版社，1992年。
- 蒲慕州：《古代宗教與信仰》，臺北，國立臺灣大學，2002年。
- 蒲慕州：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，臺北：麥田出版社，2004年。
- 蒲慕州：《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》，臺北：聯經出版，1993年。
- 趙容俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》，北京：中華書局，2011年。
- 趙國華：《生殖崇拜文化論》，北京：中國社會科學出版社，1990年。
- 劉宗迪：《失落的天書——《山海經》與古代華夏世界觀》，北京：商務印書館，2006年。
- 劉明揚：《大氣測計學》，臺北：國立編譯館，2001年。
- 劉昭民：《中華氣象學史》，臺北：臺灣商務印書館，2011年。
- 劉擘原、鄭惠堅：《中國古代祭祀》，臺北：臺灣商務，1998年。

- 鄧啟耀：《中國神話的思維結構》，重慶：重慶出版社，1992年。
- 鄭志明：《中國社會的神話思維》，臺北：古風出版社，1993年。
- 鄭志明：《宗教神話與巫術儀式》，臺北：大元書局，2006年。
- 蕭登福：《先秦兩漢冥界及神仙思想探源》，臺北：文津出版社，2001年。
- 龍亞珍：《《山海經》山經祭儀初探》，臺北：花木蘭文化，2010年。
- 鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》，臺北：洪葉文化事業，2006年。
- 鍾宗憲：《先秦兩漢文化的側面研究》，臺北：知書房出版社，2005年。
- 鍾敬文：《民俗學概論》，上海：上海文藝出版社，1998年。
- 羅振玉：《殷墟書契考釋》，臺北：藝文印書館，1969年。

(四) 外文譯著 (依筆劃排序)

- 〔日〕白川靜著，王孝廉譯：《中國神話》，臺北：長安出版社，1983年。
- 〔日〕御手洗勝等著，王孝廉譯：《神與神話》，臺北：聯經出版公司，1988
- 〔法〕李維史陀 (Claude Lévi-Strauss) 著：《神話學：生食與熟食》，臺北：時報文化公司，2000年。
- 〔法〕路先·列維—布留爾 (Lucien Lévy-Bruhl) 著，丁由譯：《原始思維》，臺北：商務印書館，2001年。
- 〔法〕勒內·吉拉爾 (René Girard) 著，馮壽農譯：《替罪羊》(臺北：臉譜出版社，2004年)，頁55。
- 〔美〕坎伯 (Joseph John Campbell) 著，朱侃如譯：《千面英雄》，臺北：立緒文化事業有限公司出版，2002年。
- 〔美〕巫鴻著，柳楊、岑河譯：《武梁祠：中國古代畫像藝術的思想性》，北京：三聯書店，2006年。
- 〔美〕巫鴻著，鄭岩等人編譯：《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》，北京：三聯書店，2010年。
- 〔英〕弗雷澤 (J.G.Frazer) 著、汪培基等譯：《金枝——巫術與宗教之研究》，北京：商務印書館，2012年。
- 〔英〕馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowski) 著，朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》，臺北：協志工業，1993年。
- 〔德〕恩斯特·卡西爾 (Ernst Cassirer) 著，范進、楊君游、柯錦華譯：《國家的神話》(The Myth of the State)，臺北：桂冠，1992年。
- 〔德〕恩斯特·卡西爾著，黃龍保、周振選譯：《神話思維》，北京：中國社會科學出版社，1992年。

- [德] W·施密特 (Schmidt Wilhelm) 著, 蕭師毅、陳祥春譯: 《原始宗教與神話》, 上海: 上海文藝出版社, 1987 年。
- [英] 簡·艾倫·哈里森 (Jane Ellen Harrison) 著, 劉宗迪譯: 《古代藝術與儀式》, 北京: 三聯書店, 2016 年。
- [英] 魯惟一 (Michael Loewe) 著, 王浩譯: 《漢代的信仰、神話和理性》, 北京: 中國社會科學出版社, 1992 年。
- [法] 李維·史特勞斯 (Claude Lévi-Strauss) 著, 李幼蒸譯: 《野性的思維》, 臺北: 聯經出版社, 1989 年。
- [法] 愛彌爾·涂爾幹 (Emile Durheim) 著, 渠東汲喆譯: 《宗教生活的基本形式》, 上海: 人民出版社, 2006 年。
- [法] 馬賽爾·莫斯 (Marcel Mauss)、[法] 昂利·于貝爾 (Henri Hubert) 著, 楊渝東、梁永佳、趙炳祥譯: 《巫術的一般理論: 獻祭的性質與功能》, 桂林: 廣西師範大學出版社, 2007 年。
- [美] 莎拉·艾蘭 (Sarah Allan) 著, 汪濤譯: 《龜之謎: 商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》(北京: 商務印書館, 2010 年)。
- [美] 莎拉·艾蘭 (Sarah Allan) 著, 張海晏譯: 《水之道與德之端——中國早期哲學思想的本喻》, 上海: 上海人民出版社, 2002 年。
- [美] 歐文·潘諾夫斯基 (Erwin Panofsky) 著, 戚印平、范景中譯: 《圖像學研究: 文藝復興時期藝術的人文主題》, 上海: 上海三聯書店, 2011 年。
- [羅馬尼亞] 伊利亞德 (Mircea Eliade) 著, 楊素娥譯: 《聖與俗: 宗教的本質》, 臺北: 桂冠, 2000 年。
- [羅馬尼亞] 耶律亞德 (Mircea Eliade) 著, 楊儒賓譯: 《宇宙與歷史: 永恆回歸的神話》, 臺北: 聯經, 2000 年。
- 余英時著, 侯旭東等譯: 《東漢生死觀》, 臺北: 聯經出版事業股份有限公司, 2008 年。
- 汪濤著, 鄧曉娜譯: 《顏色與祭祀: 中國古代文化中顏色涵義探幽》, 上海: 上海古籍出版社, 2013 年。
- 張光直著, 郭淨譯: 《美術、神話與祭祀》, 北京: 三聯書店, 2013 年。
- 楊儒賓著, 黃俊傑譯: 《中國古代思維方式探索》, 臺北: 正中書局, 1996 年。

(五) 學位論文 (按作者姓氏筆劃排序)

- 方冠臻: 《雷與雷神神話研究》, 臺北: 國立政治大學中國文學系碩士論文, 2017 年。

- 吳清杉：《漢代的地方官與祭祀活動》，新竹：國立清華大學歷史研究所一般史組碩士論文，1994年。
- 李雅雯：《無「雨」問蒼天——上古秦漢之祈雨儀式及其思想底蘊》，國立清華大學歷史研究所一般史組碩士論文，2004年。
- 段偉：《禳災與減災：秦漢社會自然災害應對制度的形成》，上海：復旦大學博士學位論文，2008年。
- 洪千惠：《東漢郊祀與宗廟祭祀制度之研究》，臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，1997年。
- 郁高強：《秦漢水旱災害及救助措施研究》，蘭州：蘭州大學碩士論文，2009年。
- 許又方：《虹霓的原始意象在中國文學中的表現及意義》，臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，1997年。
- 陳吟文：《中國風神信仰的來源、流變及實踐》，臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2017年。
- 陳好諳：《山海經中的人物形象與蛇關係研究》，臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2011年。
- 陳忠信：《先秦兩漢水思維研究——神話、思想與宗教三種視野之綜合分析》，臺灣：國立彰化師範大學國文研究所博士論文，2006年。
- 陳柏全：《甲骨文氣象卜辭研究》，臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2004年。
- 陳炫璋：《先秦至早初災異禳除禮俗及救治措施研究》，新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2013年。
- 陳景黼：《中國古代求雨巫術及民俗底蘊研究》，宜蘭：靜宜大學中國文學系碩士論文，2001年6月。
- 黃智揚：《秦漢時期水旱災變的神話與儀式》，臺中：國立中興大學中國文學系碩士在職專班學位論文，2017年。
- 楊靜怡：《山海經神人與鳥關係研究：以帝俊為主的討論》，臺北：國立政治大學國文教學碩士在職班論文，2011年。
- 蔡佩陵：《「水」與大禹神話研究》，臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2017年。
- 謝紫琳：《文化觀照下的東漢魚、鳥圖像研究——以徐州漢畫像石藝術館館藏為對象》，臺北：國立師範大學國文學系碩士論文，2011年。

(六) 期刊論文（按作者姓氏筆劃排序）

- 王從仁：〈雲中君、雨師、雲雨——《雲中君》的民俗學新證〉《上海師範大學學報》，第 38 卷第 2 期（2009 年 3 月），頁 73-80。
- 何炳棣：〈華北原始土地耕作方式：科學、訓詁互證示例〉，《農業考古》，1991 年 01 期，頁 110-113。
- 林素娟：〈土地崇拜與豐產儀典的性質與演變——以先秦及禮書為論述核心〉，《清華學報》新 39 卷第 4 期（2009 年 12 月），頁 615-651。
- 胡厚宣：〈釋殷代求年于四方和四方風的祭祀〉，《復旦學報》（人文科學版），1956 年第一期，頁 49-86。
- 高華：〈《列仙傳》中「雨師涵義探源」〉，西安社會科學學報，第 29 卷第 3 期（2011 年 6 月），頁 133-135。
- 高莉芬：〈九尾狐：漢畫像西王母配屬動物圖像及其象徵考察〉，《政大中文學報》第 15 輯（2011 年 6 月），頁 57-94。
- 高莉芬：〈水的聖域：兩晉江海賦的原型與象徵〉，《政大中文學報》第一期（2004 年 6 月），頁 113-148。
- 高莉芬：〈搗藥兔：漢代畫像石中的西王母及其配屬動物圖像考察之一〉，《興大中文學報》，第 27 輯（2010 年 12 月），頁 207-240。
- 高莉芬：〈墓門上的女神：陝北和畫像石西王母圖像及其象徵考察〉，《思想戰線》第 39 卷第 6 期（2013 年 11 月），頁 36-45。
- 高暢：〈商周時期女巫祈雨巫術研究〉，《青海師範大學學報》（哲學社會科學版）第 37 卷第 3 期（2015 年 5 月），頁 83-87。
- 陳彥良：〈兩漢災害高峰期——天災、人或與治亂盛衰的關聯性分析〉，《臺大歷史學報》第 57 期（2016 年 6 月），頁 47-116。
- 崔華、牛耕：〈從漢畫中的水旱神畫像看我國漢代的祈雨風俗〉，《中原文物》1966 年第 3 期，頁 75-83。
- 曾憲波、詹敏著：〈探析漢畫中的風神雨神〉，收入於《中國漢畫學會第十二屆年會論文集》（中國：國際文化出版社，2010 年），頁 116-119。
- 楊儒賓：〈水與先秦諸子思想〉，《語文、情性、義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》，臺北：國立臺灣大學中文系，1996 年 4 月，頁 533-573。
- 蔡月娥：〈由〈坎〉卦探析《周易》「習險解難」之道〉，《第三屆中國文哲之當代詮釋學術研討會會前論文集》，國立臺北大學中國語文學系，2007 年 10 月，頁 205-254。